AQUINO

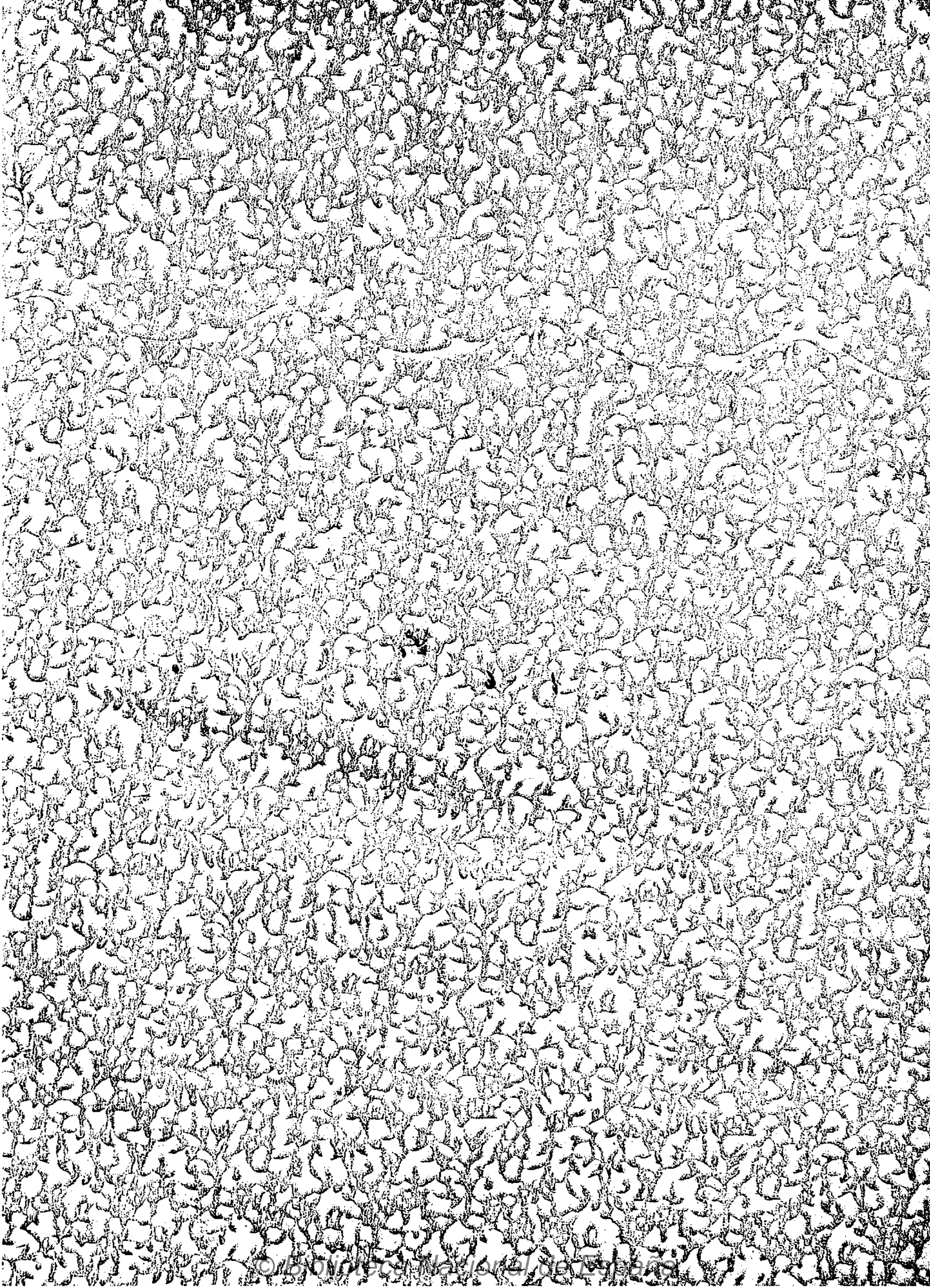
SUMA

EOLOGI

2

BI

...mos, se
...que tarde en
...hubiera debido
...continuación:



SUMA TEOLÓGICA

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latin

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA.

TOMO II



MADRID:

MOYA Y PLAZA, EDITORES

LIBRERÍA Carretas, 8 | IMPRENTA Garcilaso, 6

1881.

Permiso del Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo.

Secretaría de Cámara y gobierno del Arzobispado de Toledo. — Su Emma. Rma. el Cardenal Arzobispo, mi señor, ha tenido á bien decretar con esta fecha lo siguiente :

« Por cuanto la traduccion del tomo segundo de la *Suma Teológica* hecha por el Sr. D. Hilario Abad de Aparicio, en idioma castellano, ha sido examinada en debida forma por los Teólogos y Presbíteros Sres. D. Manuel Chacon y D. Francisco Javier Gonzalez, quienes en sus oficios respectivos nos aseguran, no solamente hallarla conforme con el original, sinò que reune ademas fidelidad, verdad y exactitud ; damos nuestra licencia, para que la susodicha traduccion pueda imprimirse y publicarse conforme á los deseos laudables del autor. »

Lo que de órden de Su Emma. Rma. comunico á V. para su conocimiento y satisfaccion.

Dios guarde á V. muchos años. Madrid 5 de Julio de 1881.

José Fernandez Montaña.
Canónigo secretario.

Sr. D. Hilario Abad de Aparicio.

CUADRO ANALÍTICO

DE LA SECCION PRIMERA DE LA SEGUNDA PARTE DE LA

SUMA TEOLÓGICA.

Asuntos. — **MORAL GENERAL.** — *Cuestiones.*

- FIN DEL HOMBRE
  - Fin último en general — 1
  - Bienaventuranza = objeto — esencia — requisitos — adepcion — 2-5
- MEDIOS
  - ACTOS
    - *Humanos ó Voluntarios.*
      - Condiciones = voluntario é involuntario — circunstancias — 6-7
      - Distincion
        - Elícitos
          - Al fin
            - Voluntad=objeto—motivo—modo. — 8-10
            - Fruicion — intencion — 11-12
          - A los medios = eleccion — consejo — consentimiento — uso — 13-16
        - Imperados — 17
      - Moralidad
        - Bondad y malicia
          - En comun — 18
          - En especial=internos—esternos. — 19-20
        - Consecuencias — 21
    - *De hombre ó Pasiones.*
      - En general = sujeto — diferencia — bondad y malicia — órden correlativo. — 22-25
      - En especial
        - Concupiscible
          - Amor = esencia — causa — efectos — 26-28
          - Odio — 29
          - Concupiscencia — 30
          - Delectacion = esencia—causa—efectos—bondad y malicia — 31-34
          - Tristeza ó dolor = esencia — causa — efectos — remedios — bondad y malicia — 35-39
        - Irascible
          - Esperanza y desesperacion — 40
          - Temor = esencia — objeto — causas — efectos. — 41-44
          - Audacia — 45
          - Ira = esencia — causa y remedios — efectos. — 46-48
  - PRINCIPIOS.
    - *Intrínsecos.—Hábitos*
      - En general
        - Sustancia — sujeto — 49-50
        - Causa = de produccion—aumento—diminucion y corrupcion. — 51-53
      - Distincion — 54
      - CLASIFICACION.
        - *Buenos*
          - Virtudes
            - Esencia — sujeto — 55-56
            - Division.
              - Intelectuales — 57
              - Diferencias entre intelectuales y morales — 58
              - Morales.
                - Comparacion = con las pasiones — entre sí — 59-60
                - Subdivision = cardinales — teologales — 61-62
            - Causa — medio — conexion — igualdad — duracion. — 63-67
          - Dotes = dones — bienaventuranzas — frutos — 68-70
        - *Malos* — Vicios y Pecados.
          - Esencia — distincion — comparacion — sujeto — 71-74
          - Causas
            - En general — 75
            - En especial.
              - Intrínsecas = ignorancia — apetito sensitivo — malicia — 76-78
              - Estrínsecas.
                - Dios — el diablo — 79-80
                - Hombre.
                  - Pecado original = trasmision — esencia — sujeto — 81-83
                  - Pecado causa de pecados. — 84
          - Efectos
            - Corrupcion del bien — mancha en el alma — 85-86
            - Reato de pena = en sí — mortal — venial — 87-89
    - *Estrínsecos*
      - *Ley*
        - En general = esencia — diferencia — efectos — 90-92
        - En especial.
          - Eterna — natural — 93-94
          - Positiva.
            - Humana = en sí — potestad — mutacion — 95-97
            - Divina
              - Antigua.
                - En sí misma — 98
                - Preceptos.
                  - Distincion general — 99
                  - Especial
                    - Morales — 100
                    - Ceremoniales = en sí — causas — duracion — 101-103
                    - Judiciales = en comun — su razon — 104-105
              - Nueva ó Evangélica = en sí — comparacion — contenido — 106-108
      - *Gracia*
        - Necesidad — esencia — division — causa — 109-112
        - Efectos = Justificacion — Mérito — 113-114

SUMA TEOLÓGICA.

SECCION PRIMERA (1) DE LA SEGUNDA PARTE.

PRÓLOGO.

Puesto que segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 12.) el hombre se dice hecho á imágen de Dios, en cuanto por la imágen se significa lo intelectual y libre en su arbitrio y potestativo por sí mismo (2); despues que hemos tratado hasta aquí del ejemplar, esto es, de Dios y de cuanto procediera del divino poder segun su voluntad, réstanos tratar ahora de su imágen, es decir, del hombre, en cuanto este es asímismo principio de sus obras, puesto que posée libre albedrío y dominio de ellas (3).

---

(1) Nómbrase vulgarmente *Prima Secundæ*, áun hablando en castellano, por cuya razon traducimos literalmente *Primera de la Segunda*, sirviendo únicamente de interpretacion aclaratoria las palabras SECCION y PARTE, que por lo mismo llevan diverso carácter tipográfico, acatando así el uso comun hasta el último límite.

(2) Dueño de sus acciones, pudiendo obrar ó no, bien ó mal.

(3) En el *Cuadro sinóptico* general de la SUMA TEOLÓGICA, adjunto al tomo 1.º ántes del *Prólogo del Doctor Angélico*, se pueden ver los lugares, en que respectivamente se trata de los diversos puntos aquí insinuados, como asímismo en el encabezamiento de la C. 1.ª y en otros análogos: convendrá pues por lo tanto consultarlo con frecuencia, así como tambien el comprensivo de las materias contenidas en este 2.º tomo, á cuyo frente va inserto, y áun hacer de uno y otro un estudio concreto, tan útil como sencillo; lo cual ahorrará al lector no poco tiempo y á nosotros referencias innecesarias, si se tienen en cuenta estas lijeras cuanto oportunas indicaciones.

CUESTION PRIMERA.

Del último fin (1) del hombre en general.

Tratarémos *primeramente* acerca del último fin de la vida humana, y *en segundo lugar* de los medios, por los cuales el hombre puede llegar á ese fin ó desviarse de él. Del fin es natural tomemos las razones de cuanto al mismo fin se ordena: y, puesto que el último fin de la humana vida se cifra en la bienaventuranza, razon será considerar en *primer* lugar el último fin en general y *despues* la bienaventuranza (2).

La primera cuestion comprende ocho puntos: 1.° Es propio del hombre obrar por un fin?—2.° Lo es de la naturaleza racional?—3.° Las acciones del hombre se especifican por el fin?—4.° Existe algun último fin de la vida humana?—5.° Pueden ser varios los fines últimos de un mismo hombre?—6.° Dirige el hombre todo á su último fin?—7.° Es uno mismo el último fin de todos los hombres?—8.° Este mismo último fin lo es tambien de todas las demas criaturas?

ARTÍCULO I. — **Conviene al hombre obrar (3) por algun fin? (4)**

1.° No parece propio del hombre obrar con referencia á un fin: porque naturalmente la causa precede á su efecto; y el fin importa en sí el concepto de último, segun su propio nombre: por consiguiente el fin no tiene razon de causa. Ahora bien: el hombre obra por aquello, que es causa de su operacion; pues la preposicion *por* implica en sí y denota la idéa de causa: luego no puede decirse que el hombre obra por un fin.

2.° Lo que es fin último no es por el fin: y, habiendo acciones, que son ellas mismas último fin, como consta por Aristóles (Eth. l. 1, c. 1.); síguese que no siempre obra el hombre por un fin.

3.° El hombre parece obrar por algun

---

(1) Billuart define con Aristóteles (Met. l. 5, t. 2) el fin: «aquello, por cuya razon ó motivo se ejecuta álgo ú obra un »agente»: deduciendo de esta definicion 1.° que «el fin es »el principio y la primera de las causas de operacion del »hombre»; 2.° que «el fin y el bien son materialmente una »misma cosa; si bien difieren formalmente, en cuanto el bien »se mira como conveniente al apetito y el fin como movente »á los medios á él ordenados»; 3.° que «es lo primero en la »intencion, mas lo último en la ejecucion»; y 4.° que «solo »mueve á la voluntad siendo aprendido ó conocido». Distingue varias clases de fines: 1.ª fin *por el cual* (*cujus gratia*), que es el objeto mismo apetecido ó intentado, y fin *para quien* (*cui*), persona ó sujeto, en cuyo favor se apetece; 2.ª objetivo ó *qui* (el objeto), y formal ó *quo* (su posesion); 3.ª *operis*, al que la accion misma se dirige por su naturaleza, y *operantis* segun la libre intencion del agente; 4.ª *primario* ó principal y *secundario* ó ménos principal, segun que se intenta y mueve *per se* ó como consecutivo de otro, presupuesto aquel, y al que se ordena como efecto ó anejo, y no precisamente como medio, cuales son respectivamente en el rezo del Breviario el culto divino y el estipendio asignado; 5.ª efectuado y obtenido, como la curacion y el premio respectivamente; 6.ª último y no último, procurado aquel por razon de sí mismo y este por consideracion ó como conducente á él.

(2) El objeto pues de la 1.ª-II.æ es el hombre, como creado con destino á la bienaventuranza ó fruicion de Dios, y los medios así intrínsecos como estrínsecos de conseguir este su último fin.

(3) Obrar en general, y no de este ó aquel modo, ó en tales ó cuales circunstancias, en su concepto de hombre ó como tal, segun advierte el Card. Cayetano con otros comentaristas en perfecto acuerdo, y cual se colige del contesto.

(4) Como causa final y motiva de la operacion. Este fin es á los medios lo que el reposo al movimiento y lo que al viaje su término, espone el V. P. Capponi, citando las palabras de Job (7, 1): *Militia est vita hominis super terram, et sicut dies mercenarii dies ejus.* La paz y el galardon constituyen el fin de la milicia; el lucro lo es del negociante.

fin, cuando delibera; pero muchas veces obra sin deliberacion y en ocasiones ni áun piensa en lo que hace, como cuando mueve un pie ó mano ó se frota la barba, embebido en otra ocupacion: no todo pues lo hace por un fin (1).

Por el contrario: todo cuanto hay en determinado género, derívase del principio de ese mismo género; y, siendo el fin el principio de todo lo practicable por el hombre segun Aristóteles (Phys. l. 2, t. 85 y 89), claro es que conviene al hombre obrar en todo por un fin.

Conclusion. *Todas las acciones humanas necesariamente tienden á un fin; ó lo que es lo mismo, el hombre en todo cuanto hace obra por un fin.*

Responderémos que de cuantas acciones ejecuta el hombre solo aquellas pueden decirse propiamente humanas, que son propias del hombre como tal hombre. Diferénciase el hombre de las otras (2) criaturas irracionales, en que él es dueño de sus actos. De aquí es que solo aquellas acciones, de que es dueño el hombre, pueden llamarse con propiedad humanas; y es dueño el hombre de sus actos en virtud de la razon y de la voluntad, por lo cual se dice que el libre albedrío es facultad de voluntad y de razon. Son pues en realidad humanas las acciones que proceden de voluntad deliberada: y, si otras algunas ejecuta, podrán decirse acciones de hombre; mas no acciones humanas, toda vez que no obra en ellas como hombre. Es evidente que toda accion procedente de alguna potencia es causada por esta en conformidad con su objeto propio. El objeto propio de la voluntad es el fin y el bien: por consiguiente *todas las acciones humanas necesariamente se ordenan á su fin.*

Al argumento 1.° dirémos que el fin, si bien es el último en la ejecucion, es no obstante el primero en la intencion del agente, y en tal concepto tiene el carácter de causa.

Al 2.° que, si alguna accion humana es último fin, será precisamente voluntaria, sopena de dejar de ser humana, como queda dicho. Pero una accion se dice voluntaria en dos diversos sentidos: ó porque es imperada por la voluntad, como el pasear ó hablar; ó en cuanto simplemente procede de ella, como el querer mismo. Mas es imposible que el acto mismo únicamente elícito de la voluntad sea fin último; porque el objeto de la voluntad es el fin, al modo que de la vista lo es el color. Así que, como es imposible que lo primero visible sea la vision misma, puesto que siempre que se ve se ve algo visible; así igualmente tampoco es posible que lo primero apetecible, es decir, el fin sea el mismo querer. De donde resulta que, si alguna accion humana es último fin, no puede ménos de ser imperada por la voluntad: y por lo tanto (3) áun en ese caso algun acto del hombre, al ménos el querer mismo, se refiere al fin. Cualquiera pues que sea la operacion del hombre, puede con verdad decirse que obra por el fin, aún cuando ejecute un acto, que sea el mismo último fin.

Al 3.° que las tales acciones no son propiamente humanas; porque, no procediendo de la deliberacion de la razon, principio esclusivamente propio de todo

(1) De aquí toma su orígen la célebre cuestion filosófico-moral, de *si deben admitirse acciones humanas indiferentes*; á la cual se da solucion fácil diciendo: que el acto humano puede considerarse, ó en *especie*, es decir, en cuanto hace solo relacion al *objeto*; ó en *individuo*, esto es, si se dirige, no solamente al objeto, sino tambien al *fin* del operante y á las demas circunstancias de la moralidad. — No hay duda que, si los actos humanos se miran por la parte que se relaciona con el objeto propio é intrínseco de la operacion, como quiera que el tal objeto puede estar en indiferencia completa con la bondad ó malicia moral, hace que los mismos actos sean tambien indiferentes. En este sentido el *pasearse*, *frotarse la barba*, etc. puede llamarse acto indiferente *en especie*. Mas, si la accion humana se considera *en individuo*, como todo operante individual debe obrar por un fin dado, y este fin necesariamente ha de ser bueno ó malo; de aquí que ni *filosófica* ni *teológicamente* hablando pueden admitirse los actos, que se dicen indiferentes en el *individuo*. Y decimos ni filosófica ni teológicamente, aunque debe tenerse presente que algunos con el Doctor sutil, San Buenaventura y Alej. de Ales parece son de opinion distinta. Véase la *Teología Mor.* de Reiffenstuel, Trat. 1; dist. 2, C. 5.ª — M. C. G.

(2) Las ediciones de Pádua (1712) y Nicolai omiten la palabra *aliis*, que en efecto parece innecesaria y áun impertinente, por más que la abonen las de Padua (1698) y las romanas con el códice de Alcañiz. El artículo *las* de la version atenúa algun tanto la malsonancia literal de *otras*, que de ningun modo puede sin embargo equiparar al hombre á los irracionales; si bien pudo entrar en el propósito del Santo distinguir así las *acciones de hombre*, ejecutadas de un modo análogo al de los brutos destituidos de razon, de las *humanas* propiamente dichas, en las que obra con deliberacion y libertad, segun con el P. Goudin (*Philosophia Thomistica*, t. 4, pág. 8) las designan contestes hoy todos los teólogos moralistas, inspirándose en las palabras del mismo Santo Tomás. La edicion de Venecia (1778) parece ser la que mejor espresa el sentido de dicha frase; pues allí se lee: — *Mas el hombre se diferencia de las criaturas irracionales*...

(3) *Ita*, asi; algunas ediciones ponen *ibi*, ahi, en esa, en tal caso. Nosotros, como se ve, conciliamos ambas lecturas.

acto humano, tienen sí un fin como imaginario (1), pero que no ha sido propuesto por la razon.

ARTÍCULO II. — **El obrar por algun fin es propio esclusivamente de la naturaleza racional?** (2)

1.° Parece que el obrar por un fin es peculiar de la naturaleza racional; por cuanto el hombre, á quien compete obrar por algun fin, nunca obra por un fin desconocido: y, puesto que hay muchos seres que no conocen el fin, ya porque carecen de todo conocimiento, como las criaturas insensibles, ya porque no aperciben la razon del fin, como los animales brutos; síguese al parecer ser propio únicamente de la criatura racional el obrar por un fin.

2.° Obrar por un fin es ordenar su accion á ese fin: esto es obra de la razon, y por lo tanto no es admisible en los seres privados de razon.

3.° El bien y el fin son el objeto de la voluntad: la voluntad está en la razon (3) (De anima, l. 3, t. 42); luego el obrar por un fin solo es propio de la naturaleza racional.

Por el contrario, Aristóteles prueba (Phys. l. 2, t. 49) que no solo el entendimiento sino tambien la naturaleza obra por un fin.

Conclusion. *Es propio de la naturaleza racional proponerse un fin, como llevándose ó dirigiéndose á él; y lo es tambien de la irracional, pero como llevada ó dirigida por otro hácia su fin.*

Responderémos, que *todo agente obra necesariamente por un fin.* Si se suprime la primera de todas las causas ordenadas recíprocamente entre sí, por necesidad quedan suprimidas las demas. Ahora bien: la primera entre todas las causas es la causa final, cuya razon es porque la materia no subsigue á la forma, sino en cuanto es movida por el agente; y nada hay que por sí mismo se reduzca de la potencia al acto, ni el agente produce el movimiento sino por la intencion del fin. Porque, si el agente no estuviese determinado á algun efecto, no ejecutaría un acto con preferencia á otro. Así pues, para que produzca un efecto determinado, es indispensable que se decida á algo cierto, en lo cual consiste el concepto de fin. Y esta determinacion, así como en la naturaleza racional se verifica por el apetito racional, que es la voluntad, del propio modo en otras tiene lugar en virtud de la inclinacion natural, llamada apetito natural. Debe empero advertirse que algo tiende á un fin en su accion ó movimiento de dos modos: ó en cuanto se mueve á sí mismo hácia el fin, como el hombre; ó bien movido por otro, á la manera que la saeta se dirige á determinado blanco lanzada por el flechero, el cual endereza su accion al fin. De modo que los seres dotados de razon se mueven á sí mismos en direccion á su fin, porque tienen el dominio de sus actos mediante el libre albedrío, facultad de voluntad y de razon; miéntras que los que no tienen razon tienden al fin por su natural propension, como movidos por otros y no por sí mismos, pues que no conocen la razon del fin: por lo que nada pueden ordenar al fin, y sí solo son ordenados á él por otro. Así toda la naturaleza irracional se refiere á Dios como el instrumento á su agente principal, segun queda ya sentado (P. I, C. 22, 2, al 4.°; y C. 105, a. 5) (4). Tenemos pues que *es propio de la naturaleza racional dirigirse al fin, como moviéndose y guiándose á sí propia; al paso que la irracional es como movida y dirigida por otro;* ora á un fin aprendido, como sucede en los animales brutos; ora á un fin no apercibido, lo cual se verifica en los que en absoluto carecen de todo conocimiento.

Al argumento 1.° dirémos que, cuando el hombre por sí mismo obra por un fin, conoce ese fin; al paso que, cuando es movido ó impulsado por otro, como si obra bajo el imperio de otro, ó si se mueve á impulso de otro, no es indispensable que conozca el fin: y de este modo

(1) *Imaginatum,* sugerido por la imaginacion, como natural é instintivamente deseado ó intentado.

(2) Refutacion indirecta de los atéos y deistas, que negaban toda providencia de Dios; como tambien de Averróes, segun el cual no se estendia á estos seres inferiores; y de los modernos idealistas y filósofos, que pretenden esplicarlo todo por la ya célebre fórmula « fuerza y materia ».

(3) En la mente, en la parte superior del alma.

(4) Y lo propio dice de la criatura racional, referida asimismo á Dios (*Contra gent.* l. 1, c. 45; y l. 3, c. 147 y 149; y en esta parte 1.ª-II.æ C. 21, a. 4, al 2.°).

se mueven y obran las criaturas irracionales.

Al 2.º que ordenar algo á un fin compete al que se mueve á sí mismo en direccion al fin; y es propio del que por otro es movido ser ordenado al fin, lo cual puede tener cabida en la naturaleza irracional, pero por alguno dotado de razon.

Al 3.º que el objeto de la voluntad es el fin y el bien en general: por cuya razon no cabe voluntad en los seres privados de razon é inteligencia, que no pueden aprender lo universal; pero tienen cierto apetito natural ó sensitivo, determinado á algun bien particular. Y, siendo evidente que las causas particulares son movidas por la causa universal, al modo que el jefe de una ciudad, al proponerse el bien comun, pone en accion por medio de sus mandatos á todos los que le están subordinados; síguese inevitablemente que cuantos seres carecen de razon son movidos hácia fines particulares por alguna voluntad racional, que se estiende al bien universal, esto es, por la voluntad de Dios (1).

ARTÍCULO III.—**Los actos humanos (2) toman su especie del fin?**

1.º Parece que los actos humanos no se especifican por el fin. El fin es una causa estrínseca, y cada cosa tiene su especie de algun principio intrínseco: por consiguiente los actos humanos no toman su especie del fin.

2.º Lo que determina la especie debe ser anterior, y el fin es posterior de hecho: luego el acto humano no deriva su especie del fin.

3.º Una cosa no puede estar sino en una sola especie (3): á veces un solo acto se ordena á fines numéricamente diversos; no es pues el fin lo que asigna á cada acto humano su respectiva especie.

Por el contrario, asienta San Agustin en su libro De moribus Eccles. et (4) Manichæorum (l. 2, c. 13): *Segun que el fin es culpable ó laudable, así nuestras obras son culpables ó laudables.*

Conclusion. *Los actos humanos toman su especie del fin, hablando con exactitud.*

Responderémos que cada cosa obtiene su especie en virtud del acto, y no de la potencia: así las cosas compuestas de materia y forma son constituidas en sus (5) especies por sus respectivas formas. Esto mismo es de notar en los movimientos propios; porque, distinguiéndose en cierto modo el movimiento en accion y pasion, cada una de estas dos cosas toma su especie del acto mismo: la accion del acto como iniciacion ó principio del movimiento; y la pasion del acto en cuanto es término de nuestro movimiento. La calefaccion, por ejemplo, como accion activa *(el calentar)*, no es otra cosa que cierta mocion procedente del calor; mas la calefaccion pasiva *(el recibir calor ó calentarse)* es en realidad movimiento hácia el calor: y la definicion manifiesta la razon de especie.

Ahora pues: en ambos conceptos *los actos humanos, lo mismo en su concepto de activos que en el de pasivos, toman especie del fin;* ya que de ambos modos pueden considerarse los actos humanos, en razon á que el hombre se mueve á sí mismo y es movido por sí mismo. Queda ya dicho (a. 1) que los actos se llaman humanos, en cuanto proceden de voluntad deliberada. El objeto de la voluntad es el bien y el fin; y por lo tanto se ve claro que el principio de los actos humanos, como tales humanos actos, es el fin, y este es igualmente el término de los mismos: porque aquello, á que en definitiva se ordena el acto humano, es lo que la voluntad intenta como fin; al modo que en los agentes naturales la forma del engendrado es conforme á la forma del generador. Y, pues, como dice San Ambrosio sobre San Lucas (in præfatione *in Lucam)* « las costumbres se dicen pro-

(1) Hé aquí confutado el deismo segun la insinuacion de la nota 2, pág. 5.

(2) Las ediciones romanas (inclusa la áurea de 1773) dicen *hominis* en lugar de *humani,* que hallamos unánimemente en todas las demas, limitándose no obstante á anotar marginalmente *al. humani,* como ellas mismas ponen y repiten á continuacion en el arg. 1.º y en los demas.

(3) No puede pertenecer á diversas especies, sopena de tener esencias tambien diversas.

(4) *De moribus*... Hoy son dos libros distintos, que antiguamente se confundian bajo el único título del testo; y precisamente en el 2.º es donde más esplícitamente se espresa San Agustin, debiendo por lo tanto entenderse la cita *De moribus manichæorum,* l. 2, c. 13, segun advierte el P. Nicolai.

(5) La edicion áurea suprime la palabra *suis,* anotando empero que se halla en *otras* (en casi todas).

» piamente humanas», los actos morales toman con propiedad su especie del fin; y actos morales son lo mismo que actos humanos.

Al argumento 1.º dirémos, que el fin no es en absoluto cosa estrínseca al acto, pues se refiere al acto ó como principio ó como término: y esto mismo sucede con la razon del acto, es decir, que procede de algo en cuanto á lo activo y se dirige á algo como pasivo.

Al 2.º que el fin segun su prioridad en la intencion, como queda dicho (a. 1), pertenece á la voluntad: y en este concepto determina la especie del acto humano ó moral.

Al 3.º que un solo acto numéricamente, en cuanto una vez parte del agente, solo se ordena á un fin próximo único, del que toma su especie; pero puede ordenarse á varios fines remotos, de los que uno solo es el fin de los otros. Y es posible que un acto único segun la especie de su naturaleza se ordene á diversos fines de la voluntad; como el quitar la vida á un hombre, acto único en su especie natural, puede ordenarse como á su fin á la conservacion de la justicia y á la satisfaccion de la vindicta (1): y en este doble concepto resultarán en ese solo acto natural dos diversos actos en especie moral, acto el uno de virtud y de vicio el otro. Porque el movimiento no recibe la especie de aquello, que es su término accidentalmente, y sí solo de aquello que es su término *per se*. Así los fines morales sobrevienen á la cosa ó hecho natural; y por el contrario la razon del fin natural sobreviene al moral: y por lo tanto nada obsta que actos, que son unos mismos segun la especie de su naturaleza, sean diversos segun su especie moral, y viceversa.

ARTÍCULO IV. — **Hay algun último fin de la vida humana?** (2)

1.º Parece que la vida humana no tiene último fin alguno, sino que la serie de fines procede interminable al infinito. El bien segun su propia razon de ser es difusivo de sí mismo, como consta de San Dionisio (De divin. nomin. c. 4). Si pues lo que procede del bien es asímismo otro bien, es natural que este bien conduzca á otro bien, y así se propague en progresion infinita: y como el bien tiene razon de fin, síguese que en los fines se da una serie continuada hasta lo infinito.

2.º Los entes de razon pueden multiplicarse al infinito: hé aquí porqué las cantidades matemáticas se aumentan hasta lo infinito: y por lo mismo las especies de números pueden ser infinitas, puesto que, dado un número cualquiera, siempre podrás idear otro mayor. Ahora bien: el deséo del fin va anejo á la aprehension de la razon, y por consiguiente la serie de fines debe ser infinita.

3.º El bien y el fin es el objeto de la voluntad, y la voluntad puede reflectar sobre sí misma infinitas veces; porque yo puedo querer algo, y querer que yo lo quiera, y así indefinidamente: por lo tanto en los fines de la voluntad humana existe una serie interminable, sin que pueda concebirse un último fin de la humana voluntad.

Por el contrario, dice Aristóteles (Met. l. 2, t. 8): «los que admiten el infini»to, destruyen la naturaleza del bien». El bien es lo que tiene razon de fin, y por consiguiente el suponer una serie infinita está en pugna con la razon de fin: por lo que necesariamente hay que admitir un fin último.

Conclusion. *No es posible, hablando en rigor filosófico, admitir una serie infinita de fines* (3) *ni por parte de la intencion, ni por la de la ejecucion.*

Responderémos que, *hablando en rigor, es imposible proceder en una serie de fines hasta el infinito bajo cualquier concepto.* En todas las cosas correlacionadas entre sí por su propia naturaleza, es preciso que la supresion de la primera

(1) *Iræ.* Puede ordenarse á diversos fines ó por uno mismo en diversos tiempos ó respecto de diferentes personas, ó al propio tiempo por varios sujetos áun relativamente á una misma persona.

(2) No es posible una serie de fines prolongada al infinito, ni por parte de la intencion, la que en tal supuesto quedaría sin principio, y nada se apeteceria; ni por la de la ejecucion, pues entónces nadie comenzaría á obrar, faltando lo primero conducente al fin.

(3) Se entiende que sean *últimos*, *totales* y *adecuados*: porque de razon del fin *último*, *total* y *adecuado* es que todas las cosas se refieran á él, y él á nada se refiera. De aquí se deduce evidentemente la repugnancia, que hay en que existan dos ó más fines semejantes. Por eso los gentiles, cuando se proponian el culto de muchos dioses, dividian entre estos la razon de *fin ú ltimo*, adorando á unos como autores de un bien, y á otros como orígen de los demas. — M. C. G.

importe la de las demas con ella relacionadas. Por eso Aristóteles (Physic. l. 8, t. 34) prueba que en las causas motoras no es posible proceder al infinito; pues no habría un primer motor, el cual suprimido las otras no pueden mover, toda vez que no transmiten movimiento, sino en virtud del que á su vez reciben del primero. En los fines hay que reconocer un doble órden, de intencion y de ejecucion; y en uno y otro tiene que haber algo, que sea lo primero: porque lo que es primero en el órden de la intencion, es como el principio que mueve el apetito; de modo que, suprimido ese principio, el apetito por nada sería movido. Y lo que es principio en la ejecucion es por donde empieza la operacion; de suerte que, suprimido el tal principio, nadie comenzaría á obrar algo. Pero el principio de intencion es el último fin; y el principio de ejecucion es lo primero de cuanto al fin se relaciona. Así que por ninguno de esos dos conceptos es posible proceder al infinito; toda vez que, si no hubiese un fin último, ni se intentaría cosa alguna, ni accion alguna se terminaría, ni áun subsistiría la intencion del agente: y, si no hubiese algo primero entre las idéas referidas al fin, no habría quien comenzase á obrar algo, ni la resolucion se llevaría á cabo, sino que se prorogaría al infinito. Mas en cuanto á las cosas, que solo accidental y no esencialmente se correlacionan recíprocamente, nada obsta á su progresion al infinito; puesto que las causas accidentales son indeterminadas: y de este modo áun *en los fines y en lo que al fin dice relacion puede darse progresion accidentalmente infinita.*

Al argumento 1.º dirémos, que está en la razon de bien el que algo proceda de él, mas no el que él proceda de otro; y así, teniendo el bien razon de fin, y siendo el primer bien último fin, la razon aducida no prueba que no exista un último fin, sino que del (1) supuesto primer fin parta una serie descendente al infinito hácia los fines referidos á él: y esto tendría lugar, considerando únicamente la virtud del primer bien, que es infinita. Mas, como la difusion del primer bien se concreta á la intervencion de la inteligencia (2), á la cual compete propagarse á los causados segun alguna causa cierta ó determinada, recibe una cierta limitacion la derivacion de bienes del primer bien, de cuya virtud difusiva participan la suya todos los demas bienes: por cuya razon la difusion de los bienes no procede al infinito; sino que, como dice el sabio (Sap. 11, 21), *Dios todo lo dispuso en cuenta y peso y medida.*

Al 2.º que en las cosas, que tienen existencia propia, la razon comienza por principios naturalmente conocidos y procede hasta algun límite; por lo que Aristóteles (Poster. l. 1, t. 6) prueba que en las demostraciones no hay progresion al infinito, puesto que en ellas se considera el órden de algunos conceptos conexionados mútuamente por sí mismos, y no accidentalmente; miéntras que en las cosas conexionadas solo accidentalmente nada se opone á que la razon proceda indefinidamente. Así á una cantidad ó á un número preexistente, y en concepto de tal, se añade accidentalmente otra cantidad ó una unidad; y en este caso ningun inconveniente hay en admitir razon de semejante procedimiento hasta el infinito.

Al 3.º que esa multiplicidad de actos de la voluntad, reflejándose accidentalmente sobre sí misma, se há de un modo asímismo accidental en órden á la sucesion de los fines; como lo patentiza el hecho mismo de que la voluntad reflecta sobre sí misma y respecto de un mismo y solo acto, ya una ó muchas veces indiferentemente.

ARTÍCULO V. — **Los fines últimos de un solo hombre pueden ser varios?** (3)

1.º Parece posible que la voluntad de un hombre único sea dirigida á la vez á diversos puntos, como á otros tantos fines

(1) Algunos (al parecer sin razon, pues consta en todos los códices y en la casi universalidad de las ediciones impresas) suprimen aquí la preposicion *á* (del), debiendo sin ella traducirse «supuesto un primer fin».

(2) Esto es, con algun conocimiento y cierto juicio, como sabiendo y con previa eleccion de lo que más ó ménos difunde la bondad.

(3) ¿Puede la voluntad de un hombre proponerse ó dirigirse á la vez, ya actual ya virtualmente (en acto ó en hábito) á dos ó más fines, considerándolos todos y cada uno como su último fin? Tal es el sentido de la pregunta, cuya solucion no puede ménos de ser negativa, cual se espresa en la *Conclusion*.

últimos : pues dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 1) que « algunos cifraron » el último fin del hombre en cuatro co- » sas, á saber : el deleite, el reposo, los » bienes de naturaleza y la virtud » : estas son evidentemente más de una ; luego un mismo hombre puede fijar el último fin de su voluntad en muchas cosas.

2.º Cosas no opuestas entre sí no se escluyen una á otra : en los seres se encuentran muchas cosas, que no se oponen entre sí ; luego, aunque una cosa se establezca como último fin de la voluntad, no por eso quedan escluidas otras.

3.º La voluntad no pierde su libre potencia, tan solo porque constituya en algo su último fin : pero, ántes que fijase su último fin en aquello, por ejemplo, en el deleite, podia fijarlo en otra cosa, tal como las riquezas; por consiguiente tambien, despues de haber alguno cifrado su último fin en el placer, puede igualmente cifrarlo al propio tiempo en las riquezas. Es por lo tanto posible que la voluntad de un solo hombre se dirija á la vez á diversos intentos como á últimos fines.

Por el contrario : aquello, en que uno se fija como en último fin, domina al afecto del hombre, por cuanto de ello toma la norma de toda su vida : por eso se dice (Philip. 3, 19) de los glotones, *cuyo Dios es el vientre*, porque constituyen su último fin en los goces del vientre: mas, como está escrito (Matth. 6, 24) que *ninguno puede servir á dos señores*, no habiendo correlacion entre ellos ; es imposible admitir varios fines últimos de un solo y mismo hombre, no ordenados el uno al otro.

Conclusion. *Es imposible que un solo y mismo hombre se proponga simultáneamente diversos objetos, como otros tantos fines últimos.*

Responderémos, que *es imposible que la voluntad de un solo hombre se encamine á la vez á más de un objeto, como á diversos últimos fines* ; de lo que pueden aducirse tres razones.

1.ª Porque cada ser aspira á su perfeccion, y por lo mismo aquello apetece uno como su último fin, que apetece como bien perfecto y completivo de sí mismo. Por esto dice San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 1) : « Decimos ahora fin » del bien, no á lo que se consume, ha- » ciendo que no sea, sino á lo que se per- » fecciona, haciendo que sea plenamen- » te » (1). De tal modo pues debe el fin último saciar el apetito del hombre, que nada le quede fuera de él, que desear : lo cual no puede verificarse, si algo estraño falta para la perfeccion del mismo : por cuya razon no es posible que el apetito tienda á dos cosas, como si ambas fuesen el bien perfecto (2) del mismo. 2.ª Porque, así como en el discurso de la razon el principio es lo que naturalmente se conoce ; así en el curso del apetito racional, que es la voluntad, el principio debe ser lo que naturalmente se deséa : y esto tiene que ser único, pues la naturaleza no tiende sino á un solo objeto. Y, puesto que el principio en el proceso del apetito racional es el último fin ; precisamente aquello, á que tiende la voluntad en concepto de último fin, ha de ser solo y único. 3.ª Porque, demostrado (a. 4) que las acciones voluntarias toman su especie del fin, forzoso es reciban su razon de género del fin último, que es comun : al modo que los seres naturales se clasifican en el género respectivo de su razon formal comun. Ahora bien : todo cuanto la voluntad puede apetecer, y en este mismo sentido, pertenece á un solo género: luego el último fin es necesariamente único ; y tanto más, cuanto que en cada género solo se da un primer principio, y el último fin tiene razon de primer principio segun lo dicho (a. 4).

Lo que hemos dicho del último fin de un determinado hombre en relacion con este mismo hombre único, eso mismo es aplicable en paridad al último fin del hombre en general respecto de todo el género humano. Por consiguiente, así como el último fin de todo hombre es naturalmente único, así la voluntad de este hombre (3) necesariamente ha de fijarse en un solo último fin.

Al argumento 1.º dirémos, que toda aquella pluralidad de objetos se entendía tomada en el concepto de un solo bien perfecto, cifrado en esos mismos por aque-

(1) Algunos leen *plenum* (completo) en vez de *plenè*, que es lo más comun.

(2) Las ediciones romanas *perfectionem* por *perfectum*.

(3) De un individuo determinado del género humano.

llos, que contituían su último fin en los repetidos diversos objetos (1).

Al 2.° que, si bien pueden admitirse varias cosas, que no impliquen oposicion entre sí; empero al bien perfecto repugna la suposicion de algo de perfeccion de una cosa existente fuera de él mismo (2).

Al 3.° que el poder de la voluntad no alcanza á hacer que cosas contradictorias coexistan; como sucedería, si se dirigiese á la vez á objetos perfectamente diversos, como á otros tantos fines últimos, segun queda evidenciado por todo lo dicho.

ARTÍCULO VI.—**¿Quiere el hombre todo cuanto quiere por el último fin?** (3)

1.° Parece que no todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el último fin. Todo cuanto se ordena al fin último, se tiene por cosa seria cuanto útil: lo jocoso distínguese de lo serio; luego el hombre no ordena al fin último lo que hace en chanza.

2.° Aristóteles dice (in princ. Metaph. c. 2) que «las ciencias especulativas se » procuran adquirir por razon de ellas » mismas», y no cabe decirse que alguna de ellas sea último fin: no todo pues lo lo que apetece el hombre lo apetece por el último fin.

3.° Quien quiera que en algo se dirige al último fin, piensa en ese fin; y no siempre el hombre piensa en el último fin en cuanto apetece ó practica: por consiguiente no todo lo apetece ó hace el hombre por consideracion al fin último.

Por el contrario, dice San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 1): «el fin de » nuestro bien es aquello, por lo cual se » aman las demas cosas y ello por sí » mismo».

Conclusion. *Todo cuanto el hombre apetece, lo deséa con relacion al último fin.*

Responderémos, que *necesariamente todo lo que el hombre apetece, lo apetece por el último fin;* y lo apoyarémos en dos razones.

1.ª Todo cuanto el hombre deséa, deséalo teniéndolo por un bien; el cual bien, si no se apetece como perfecto, cual es el fin último, precisamente se procura como conducente al bien perfecto: porque siempre el comienzo de algo se ordena á la consumacion de lo mismo; como se ve en las obras de naturaleza, lo propio que en las de arte: y así toda iniciacion de perfeccion se endereza á la perfeccion consumada, que se realiza por (4) el último fin. 2.ª El último fin en la mocion del apetito se há del mismo modo que en otras mociones se há el primer motor. Es por otra parte evidente que las segundas causas motoras no mueven, sino en virtud de ser ellas movidas por la primera: así pues las cosas apetecibles segundas no escitan el deséo, sino por su conexion con lo primero apetecible, que es el último fin.

Al argumento 1.° dirémos, que las acciones jocosas no se ordenan á determinado fin estrínseco; y sí solo al bien del agente mismo, en cuanto le deleitan ó le producen descanso: mas el bien consumado del hombre es su último fin.

Y esto mismo sirve de contestacion al 2.°, concerniente á la ciencia especulativa, la cual se deséa como un bien del que aspira á poseerla; bien que, comprendido en el completo y perfecto, ó sea, el último fin, se endereza á este.

Al 3.° que no es preciso que siempre el que algo deséa ó ejecuta tenga presente el último fin; toda vez que la eficacia de la primera intencion, referida al último fin, subsiste en cualquiera aspiracion á algo, áun cuando actualmente no se piense en el fin último; bien así como el que marcha por un camino no es menester piense en su término (5) á cada paso que da.

ARTÍCULO VII.—**¿Es uno mismo el último fin de todos los hombres?** (6)

1.° Parece no ser comun á todos los hombres un solo y mismo último fin. El

(1) Aunque segun la mente de San Agustin cada uno de los aludidos cifraba su último fin en uno solo de ellos.

(2) De ella misma (*extra ipsam*), segun otros con las ediciones romanas.

(3) Formalmente considerado, es decir, como el bien pleno y perfecto de cada cual; y no materialmente tal, cual es en sí mismo el objeto apetecido como último fin, séalo ó no en realidad. Lo que el hombre apetece con deliberacion, quiérelo (actual ó virtualmente) por consideracion á su fin último ú ordenándolo á él de uno ú otro modo, en sentir de Santo Tomas.

(4) *Per* ó *propter* (mediante ó por causa de) segun las diversas ediciones y códices con variedad.

(5) En el fin ú objeto de su viaje.

(6) Sí en su concepto genérico y abstracto (fin formal) de

último fin del hombre debe ser ante todo al parecer un bien del mismo de todo punto inconmutable : pero algunos se apartan del bien inconmutable (1), pecando ; lo cual prueba que no es el mismo el último fin de todos los hombres.

2.° La vida total del hombre se regula por el fin último. Si pues fuese uno mismo el de todos los hombres, seguiríase que en los hombres no habría diversos modos de vivir: lo cual es notoriamente falso.

3.° El fin es el término de la accion, y las acciones son individuales. Mas los hombres, si bien son todos de la misma naturaleza en especie, difieren no obstante en lo individual: no es por lo tanto único el fin último de todos ellos.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 13, c. 3 y 4): « Todos los » hombres convienen en aspirar al último » fin, que es la bienaventuranza ».

Conclusion. [1] *Todos los hombres aspiran á un mismo último fin, en cuanto á lo esencial de este.* [2] *En cuanto al objeto, en que consiste la razon de fin último, no todos están acordes en apetecer uno mismo.*

Responderémos, que del último fin se puede hablar en dos sentidos : en el concepto propio de último fin, ó en órden á aquello que constituye la razon de fin último. En cuanto á *la razon de último fin todos están acordes en desearlo ;* porque todos quisieran consumar su perfeccion, que es la nocion verdadera del fin último, como va espuesto (a. 5). Mas respecto *de aquello, en que dicha razon se cifra, no hay en todos los hombres la misma unanimidad en órden al último fin ;* pues unos buscan las riquezas como un bien consumado, miéntras que otros lo hacen consistir en el placer y otros en otra cosa cualquiera : á la manera que á todos los paladares agrada lo dulce; pero unos dan la preferencia al grato sabor del vino, otros prefieren el dulzor de la miel, y así á este tenor. Pero aquella entre las dulcedumbres será sencillamente la mejor y más efectivamente deleitable, en la que más se deleite el que poséa un gusto más razonable : así tambien será el más perfecto aquel bien, por cuya posesion como su último fin se afane el que mejor dispuesta tenga su aficion.

Al argumento 1.° dirémos, que los que pecan, se desvían de aquello, en que realmente está la razon de último fin ; mas no de la intencion misma del fin último, la cual falsamente pretenden hallar en otras cosas.

Al 2.° que la diversidad de conducta en la vida de los hombres se esplica por la diversidad de objetos, en los que se busca por unos ú otros la razon del sumo bien (2).

Al 3.° que, por más que las acciones son propias de cada individuo, el primer principio de accion es sin embargo en todos la naturaleza, la cual aspira á un solo y mismo fin, como va dicho (a. 5).

Artículo VIII. — **Convienen todas las criaturas en ese mismo último fin?** (3)

1.° Parece que el último fin del hombre es tambien el de los demas seres. El fin se correlaciona con el principio ; y Dios, principio de los hombres, es igualmente el principio de todas las demas criaturas : luego á todas es comun el último fin del hombre.

2.° S. Dion. (De divinis nom. c. 10 y 4) dice que « Dios convierte todas las cosas » á sí mismo, como á último fin » : y, siendo él mismo el último fin del hombre, pues solo él es digno de que le goce ; claro es que el mismo último fin del hombre lo es asímismo de las demas criaturas.

3.° El fin último del hombre es el objeto de la voluntad ; y el objeto de la voluntad es el bien universal, fin de todas las cosas : necesariamente pues tienen todas el mismo último fin del hombre.

Por el contrario: el último fin del hombre es la beatitud, á la cual todo hombre aspira, como dice San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 1 ; y De Trin. l. 13, c. 3

suprema felicidad, á la que aspiran todos, áun al pecar, segun San Agustin ; no empero en cuanto al objeto concreto y real (fin material) consistente en la posesion beatífica de Dios. Así debe interpretarse nuestra *Conclusion* y la del Santo Doctor Angélico.

(1) De aquí la definicion del pecado vulgarizada ya hoy entre los teólogos : « aversion ó desvío del bien inmutable y » conversion al bien mudable ».

(2) Y no solo en cada hombre, sino áun en uno mismo segun sus diversas situaciones ó circunstancias, como observa Aristóteles (Eth. l. 1, c. 2) y la esperiencia lo comprueba.

(3) Dios es el último fin de sus criaturas todas ; solo empero las racionales ó intelectivas son capaces de poseerle.

y 4); mas los animales destituidos de razon no son capaces de ser bienaventurados segun el mismo San Agustin (l. 83 Quæstion.): luego no tienen un último fin comun el hombre y los otros seres.

Conclusion. [1] *El último fin en el concepto de objeto es comun á todos los seres.* [2] *El último fin del hombre, en cuanto consiste en la consecucion de ese objeto, no lo es de las criaturas irracionales, ni mucho ménos de las inferiores.*

Responderémos que, como espone Aristóteles (Met. l. 5, t. 22), el fin tiene dos acepciones, á saber, *del cual (cujus)* y *por el cual (quo)*; ó más claro, aquello en que reside la razon de bien, y el uso ó logro de eso mismo: como si dijéramos, que el fin del movimiento de un cuerpo pesado es ó bien el lugar inferior, como objeto; ó bien el hecho de estar en tal sitio inferior, como uso: asímismo el fin del avaro es el dinero, como objeto, y tambien lo es la posesion del dinero, como uso. *Si pues se trata del último fin del hombre en cuanto al objeto mismo, en este sentido el último fin del hombre lo es igualmente de todos los demas seres;* porque Dios es el último fin del hombre y de todo lo demas. Pero, *si hablamos del último fin del hombre, refiriéndonos á la consecucion del fin, en el último fin del hombre así considerado no tienen participacion las criaturas irracionales:* porque el hombre y las otras criaturas racionales (1) consiguen su último fin, conociendo y amando á Dios; lo cual no compete á las demas criaturas, que alcanzan su fin último en la participacion de alguna semejanza de Dios, segun que respectivamente son ó viven ó áun conocen.

Y con esto se hace ya por patente innecesaria la solucion á los argumentos objetados: puesto que la bienaventuranza importa en su propio nombre la consecucion del último fin.

(1) Más bien debe entenderse intelectuales, para comprender á los ángeles, dotados de entendimiento, aunque no discursivo como el del hombre: y no otro puede ser el sentido del testo, entendiéndose la palabra *racionales* en sentido lato.

CUESTION II.

De lo que constituye la beatitud ó bienaventuranza del hombre.

Tratarémos ahora de la beatitud. 1.º En qué consiste? 2.º Qué és? 3.º Cómo podemos conseguirla? — Lo primero se desarrolla en ocho artículos : 1.º Consiste la beatitud en las riquezas? — 2.º En los honores? — 3.º En la fama ó gloria? — 4.º En el poderío? — 5.º En algun bien corporal? — 6.º En el placer? — 7.º En algun bien del alma? — 8.º En algun bien creado?

Artículo I. — **La beatitud del hombre consiste en las riquezas?**

1.º Parece que la beatitud del hombre consiste en las riquezas. Siendo la beatitud el último fin del hombre, consiste en aquello que más predominio ejerce sobre el afecto del hombre : tales son propiamente (1) las riquezas ; pues se dice (Eccl. 10, 19) : *todo obedece al dinero:* luego en las riquezas consiste la beatitud del hombre.

2.º Segun Boecio (in 3 de consol. prosa 2) «la beatitud es un estado per» fecto por la acumulacion (2) de todos » los bienes » : en los tesoros parece se poséen todos los bienes; puesto que, como dice Aristóteles (Eth. l. 5, c. 5; y Polit. l. 1, c. 6 y 7), « la moneda se in» ventó, para que sirva de fiador (3) y » garantía de obtener mediante ella cuan» to el hombre quiera » : consiste pues en las riquezas la beatitud del hombre.

3.º El deséo del sumo bien jamas se estingue, por lo que parece infinito; esto se verifica sobre todo respecto de las riquezas, púes *el avaro* (Eccl. 5, 9) *no se hartará de dinero :* por consiguiente en ellas consiste la beatitud.

Por el contrario: el bien del hombre consiste más bien en retener la beatitud que en gastarla; y dice Boecio (De consol. l. 2, prosa 5) que « las riquezas lucen más » y mejor gastándolas que amontonándo» las, por cuanto la avaricia se acarréa el » odio y la liberalidad ilustra á los esplén» didos » : no está pues la beatitud en las riquezas (4).

Conclusion. *Es imposible que la beatitud del hombre consista en las riquezas.*

Responderémos, que *es imposible que la beatitud del hombre consista en las riquezas.* Hay dos clases de riquezas en sentir de Aristóteles (Polit. l. 1, c. 6): naturales y artificiales. Naturales son aquellas, que provéen á la supresion de los defectos naturales : tales son la comida y la bebida, los vestidos, vehículos y viviendas y otras análogas. Artificiales aquellas, por cuyo medio no es socorrida la naturaleza, como los denarios ; sino que el arte humano los ha escogitado, para facilitar el cambio, empleándolas como medida (5) de las cosas venales. Es evi-

(1) *Propriè*, y segun otros *præcipuè* (principalmente).

(2) *Aggregatione*, aunque en el testo original se halla *congregatione*.

(3) Representacion ó signo del valor de cualquier objeto en las transacciones ó contratos, como en la compra y venta.

(4) Así las ediciones antiguas todas contestes entre sí y con los más conocidos y autorizados códices (inclusa la de Pádua de 1698) ; mas la de 1712 y con ella Nicolai anotan que falta este argumento en varios (*pluribus*) códices, los que en su lugar ponen este otro : *Præterea* (y no *Sed contra*, como parecia más verosímil), « la bienaventuranza debe ser un bien per» fecto y suficiente, para saciar el deséo del hombre ó remo» ver su indigencia ; y tan firme y permanente que ni puede » serle arrebatado ni perderse. Pero, segun dice el mismo » Boecio (*De consol.* l, 3, prosa 3), en medio de abundantísimas » riquezas perturba el ánimo alguna ansiedad, y se deséa lo » que no se tiene ; mas el que deséa, carece ; y quien carece, » no se basta á sí mismo completamente (*usquequaque*) ó en to» dos conceptos : por consiguiente las riquezas no pueden » constituir á uno en nada indigente y satisfecho de sí mis» mo, y sí pueden serle quitadas á su despecho ó perderse, » siendo preciso por lo mismo resguardarlas para su conser» vacion. Luego no puede decirse que la beatitud consiste en » las riquezas ».

(5) Algunos añaden *quædam* (cierta medida).

dente que la beatitud del hombre no puede cifrarse en las riquezas naturales : porque estas son buscadas, para sustentar la naturaleza del hombre, por lo cual no pueden ser último fin del hombre (1), sino que más bien se ordenan al hombre como á su fin : así que en el órden de la naturaleza todas estas cosas están por bajo del hombre, y han sido hechas por causa del hombre, segun aquello (Ps. 8, 8): *todas las cosas sujetastes debajo de sus pies* (2). Pues las artificiales no se procuran sino por las naturales ; y no se buscarían, si con ellas no se adquiriese lo necesario para los usos de la vida : por lo que mucho ménos tienen razon de último fin. *Es* por lo tanto *imposible que la beatitud, que es el último fin del hombre, esté en las riquezas.*

Al argumento 1.° dirémos que todas las cosas corporales obedecen al dinero en cuanto á la multitud de necios, que no reconocen otros bienes que los corporales, asequibles por dinero: mas el concepto acerca de los bienes humanos no se ha de tomar de los necios, sino de los sabios (3); así como el juicio sobre los sabores de los que tienen el gusto bien (4) formado.

Al 2.° que con dinero (5) puede lograrse todo lo venal; nada empero de lo espiritual, que no admite ser vendido : por eso se dice (Prov. 17, 16): *qué le aprovecha al necio tener riquezas, no pudiendo comprar sabiduría?*

Al 3.° que el apetito de riquezas naturales no es infinito, porque bastan á la naturaleza en determinada medida ; y sí lo es el de las artificiales, por cuanto halaga á una concupiscencia inmoderada, que no se modifica, como se ve por Aristóteles (Polit. l. 1, c. 6). Mas el deséo de riquezas es infinito de diverso modo que el deséo del bien sumo (6): porque el supremo bien, cuanto más perfectamente se posée, tanto se ama más, y se desprecian los otros, en razon á que cuanto más se tiene, más se conoce ; por lo cual dice el Sabio (Eccli. 24, 29): *los que me comen, aún tendrán hambre.* Lo contrario sucede con el apetito de riquezas y de cualesquiera bienes temporales; los cuales, por lo mismo que ya se tienen, se desprecian (7) ellos y entran á ser codiciados otros, conforme á lo insinuado por San Juan (Ev. 4, 13), cuando dice el Señor: *todo el que bebe de esta agua, tendrá otra vez sed*, significándose en el agua los bienes temporales: y esto porque la insuficiencia de estos se conoce más, cuando se tienen, lo cual revela claramente su imperfeccion y que no consiste en ellos el sumo bien.

ARTÍCULO II. — **Consiste la beatitud del hombre en los honores?**

1.° Parece consistir en los honores el supremo bien del hombre : porque la beatitud ó felicidad es premio de la virtud, segun dice Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 8); y el honor parece ser el mayor premio de la virtud en sentir del mismo (Ethic. l. 4, c. 3): luego la beatitud consiste principalmente en el honor.

2.° Lo que conviene á Dios y á los seres más escelentes, eso debe ser la beatitud, que es el bien perfecto : tal es el honor segun Aristóteles (Ethic. l. 8, c. 14, y l. 4, c. 3); y el Apóstol (I Tim. 1, 17) dice : *á Dios solo sea honra y gloria :* la beatitud pues consiste en la honra.

3.° Aquello, que es más deseado por los hombres, es la beatitud : y nada aparece más deseable para los hombres, que la honra; siendo cierto que aceptan cualquier menoscabo en todo lo demas, á trueque de no sufrir alguno en su honra: esto prueba que la felicidad suprema consiste en el honor.

Por el contrario: la beatitud está en el bienaventurado ; al paso que el honor no está en el que lo recibe, y sí más bien en el que lo tributa al que es por él honrado, como dice Aristóteles (Ethic. l. 1,

(1) En muchas ediciones y áun códices se omite la palabra *hominis*, tomada en otras (quizá las más) del códice veneciano de San Juan y San Pablo.

(2) Aunque San Agustin y Casiodoro interpretan estas palabras respecto de Cristo, en conformidad con San Pablo (*Hebr.* 2, 6); Teodoreto y San Juan Crisóstomo las aplican literalmente (y sin perjuicio de su sentido alegórico) al hombre en general.

(3) Aun entre los filósofos gentiles los más cuerdos elogiaron el desprecio de las riquezas. Así Séneca (*epist.* 18) dice que « nadie es digno de Dios, si no las menosprecia», y (*ep.* 68) que « las mayores consisten en no desearlas » : y Tulio (*De offic.* l. 1, *num.* 68) enseña que « nada hay tan mezquino y pusilánime (*parvi animi*) como el amarlas, ni más honesto y magnífico que el desprecio del dinero ».

(4) *Moderatum* ó *dispositum* segun unas ú otras ediciones.

(5) *Pecunia* unos, otros *pro pecunia*.

(6) *Primero* segun otros.

(7) *Ipsa*; mas algunas ediciones ponen en vez de esa palabra esta otra *tempore* (con el tiempo).

c. 5) : así pues la beatitud no se cifra en la honra.

Conclusion. *Es imposible que la beatitud consista en la honra.*

Responderémos, que *es imposible que la beatitud consista en la honra.* Dispénsase á alguien el honor á causa de alguna escelencia del mismo, y como señal y testimonio de esa noble cualidad, reconocida de algun modo en el que es honrado ; y la escelencia del hombre se aprecia sobre todo en relacion con su felicidad suprema, que es su perfecto bien y segun lo parcial de este, es decir, por consideracion á aquellos bienes, que son en cierto modo participacion de la beatitud. Segun esto el honor puede ciertamente ser consecuencia de la beatitud ; no empero consistir esta en aquel principalmente.

Al argumento 1.º dirémos que la honra no es un premio de la virtud, por el cual obran los virtuosos ; sino que la reciben de los hombres á calidad de recompensa, como de quienes nada mayor tienen que darles. Pero el verdadero premio de la virtud es la beatitud misma, por cuyo logro obran los virtuosos : tanto es así que, si obrasen por el honor, ya no habría en ellos virtud, y sí ambicion.

Al 2.º que la honra es debida á Dios y á las criaturas más escelentes en testimonio y reconocimiento de la escelencia preexistente, y no porque el honor mismo los constituya en tal escelencia.

Al 3.º que del natural deséo de suprema felicidad, de la cual es resultado el honor (como queda espuesto) proviene el que los hombres deséen más y más el honor : y por eso prefieren ser honrados por los sabios, cuyo dictámen les hace conceptuarse escelentes ó felices.

Artículo III. — **La suprema felicidad del hombre consiste en la fama ó glória?**

1.º Parece que la beatitud del hombre consiste en la gloria : porque la beatitud parece consistir en aquello, que se otorga á los Santos en retribucion por las tribulaciones, que esperimentan en el mundo; y tal es la gloria, pues dice el Apóstol (Rom. 8, 18) : *no son de comparar los trabajos de este tiempo* (1) *con la gloria venidera, que se manifestará en nosotros :* por consiguiente la beatitud consiste en la gloria.

2.º «El bien es difusivo de sí mismo», como consta por San Dionisio (De Divin. nomin. l. 4, c. 4) : y, pues mediante la gloria principalmente se propaga el bien del hombre, viniendo á noticia de otros; por cuanto la gloria segun San Ambrosio (Aug. in lib. 83 qq. q. 31, y más claro l. 3 contra Max. c. 13) «no es otra cosa »que la clara noticia acompañada de ala»banza» ; síguese que la beatitud del hombre consiste en la gloria.

3.º La beatitud es el más permanente de los bienes : lo es al parecer la fama ó la gloria, puesto que por ella obtienen en cierto modo los hombres la inmortalidad, por lo cual dice Boecio (De Consol. lib. 2, prosa 7) : «Parece que os perpetuais »en la inmortalidad, cuando contemplais »la fama del tiempo venidero» : así pues la beatitud consiste en la fama ó gloria.

Por el contrario: la beatitud es el verdadero bien del hombre ; y la fama ó gloria suele á veces ser falsa, conforme á lo que dice Boecio (De consol. lib. 13, prosa 6) : «muchos con frecuencia se »arrogaron un nombre grande en la falsa »opinion del vulgo ; y qué cosa más »afrentosa puede idearse ? porque los »que sin mérito para ello son aclamados, »no pueden ménos de ruborizarse de sus »mismos elogios» : no está pues en la fama ó gloria la bienaventuranza del hombre.

Conclusion. *Es imposible que la suprema felicidad del hombre consista en la fama ó gloria humana.*

Responderémos, que *es imposible que la beatitud del hombre consista en la fama ó gloria humana ; porque la gloria no es otra cosa que una celebridad notoria con anejo aplauso* (2) en sentir de San Ambrosio, ántes citado. La notoriedad empero es muy diversa, segun que se refiera al conocimiento divino ó al humano ; pues el humano es causado por cosas conocidas, miéntras que el divino es causa de ellas : por consiguiente la perfeccion del bien del hombre, que es lo

(1) Considerados en sí mismos, segun esplica el mismo Santo.

(2) En lo cual se diferencia la gloria del honor, al que no siempre acompañan los elogios populares ni áun los de los buenos y personas caracterizadas, como insinúa Ciceron (*Tuscul.* l. 3, c. 2).

que llamamos beatitud, no puede provenir del conocimiento de los hombres; ántes por el contrario esta noticia procede de la beatitud de alguno, siendo en cierto modo producida por la beatitud humana misma, sea incoada ó perfecta (1). Hé aquí porqué no puede consistir la beatitud del hombre en la gloria ó fama. El bien del hombre depende, como de su causa, del conocimiento de Dios; y por lo mismo de la gloria sita en Dios depende la beatitud del hombre, conforme á aquello del Psalmista (Ps. 90, vv. 15 y 16): *lo libraré y lo glorificaré; lo llenaré de longura de dias, y le mostraré mi salud.* Es tambien muy de notar que la opinion humana es frecuentemente errónea; y más en casos de contingencia singular, cuales son los actos humanos: por lo que la humana gloria muchas veces es falaz; al paso que, no pudiendo Dios sufrir engaño, su gloria es veraz siempre, por lo cual se dice (II Cor. 10, 18): *es aprobado aquel, á quien Dios alaba.*

Al argumento 1.º dirémos, que allí el Apóstol no habla de la gloria, que proviene de los hombres; y sí de la que viene de Dios en presencia de sus ángeles: así dice San Marcos (8, 38 y Luc. 12, 8): *el Hijo del Hombre le confesará en la gloria de su Padre delante de los ángeles de Dios.*

Al 2.º que el bien de algun hombre, que por la fama y gloria es conocido de muchos, si esta noticia es verdadera, precisamente se derivará de lo bueno existente en dicho hombre, presuponiendo por lo mismo la beatitud completa ó incoada; mas, si la tal noticia es falsa, no está de acuerdo con la realidad, y así el bien no se halla en el que es objeto de esa famosa celebridad: lo que patentiza que la fama no puede en manera alguna hacer al hombre perfectamente dichoso (2).

Al 3.º que la fama no tiene estabilidad, ántes un *(simple)* falso rumor basta á perderla (3): y, áun cuando alguna vez permanezca estable, esto es accidentalmente; y la beatitud es de suyo estable á perpetuidad.

ARTÍCULO IV. — **¿Consiste en el poderío la completa felicidad del hombre?**

1.º Parece que la beatitud consiste en el poder: porque todos los seres aspiran á asimilarse á Dios, como á último fin y primer principio; y los hombres, que ejercen dominacion, son los que por la semejanza de potestad parecen conformarse más con Dios; tanto que en la Escritura se los llama Dioses, como es claro por el Exodo (22, 28), *no hablarás mal de los Dioses*: se ve pues que la beatitud consiste en el poderío.

2.º La beatitud es el bien perfecto; y el más perfecto de todos está en que el hombre pueda regir áun á otros convenientemente, lo cual se verifica en los que están constituidos en potestad; por consiguiente en esta consiste el soberano bien.

3.º Siendo la beatitud lo más apetecible, se contrapone á lo que más debe evitarse: los hombres huyen más que de otra cosa alguna de la servidumbre, que es lo contrario de la dominacion; luego en esta consiste la beatitud.

Por el contrario: la beatitud es el bien completo, y la potestad es sumamente imperfecta; pues, como dice Boecio (De consol. 43, prosa 5), «el poder humano »no puede sustraerse á la acerbidad de »los cuidados, ni á las punzaduras del »recelo»; y más adelante: «¿tienes »por poderoso al que vive por todos la»dos rodeado de guardias, que más los »teme que los aterra?» No consiste pues en el poder la beatitud.

Conclusion. *Es imposible que la bienaventuranza consista en el poder.*

Responderémos, que *es imposible que la beatitud se cifre en el poderío*, por dos razones: 1.ª porque la potestad tiene razon de principio, como consta (Met. l. 5, 17), al paso que la beatitud tiene razon de último fin; 2.ª porque el poder se relaciona con el bien y con el mal, miéntras que la beatitud es el bien propio y perfecto del hombre: y así más bien podría consistir cierta beatitud en el buen uso del poder, mediante la intervencion de la virtud, que no en el poder mismo.

(1) Segun que el poseedor de ella sea viador ó comprensor, es decir, mortal aún ó ya glorioso en el cielo.

(2) *Beatum* en todas las ediciones sin esclusion de la romana moderna, llamada áurea; y solo en la antigua se lee *bonum*.

(3) Por cuya razon dice Boecio que «ni áun la juzga digna »de mencion».

Pueden ademas aducirse cuatro razones generales, para demostrar que la beatitud no consiste en ninguno de los antedichos bienes esteriores. 1.ª Que, siendo la beatitud el sumo bien del hombre no es compatible con mal alguno, y todos los objetos espuestos lo mismo pueden hallarse en los buenos que en los malos. 2.º Que, debiendo ser la beatitud suficiente por sí misma y segun su nocion propia, como es evidente (Ethic. l. 1, c. 7), es indispensable que, obtenida ella, ningun bien necesario falte al hombre; y con la posesion de cada uno de los sobredichos bienes cabe muy bien en su posesor la carencia de muchos otros, tales como la sabiduría, la salud corporal y semejantes. 3.ª Que, pues la beatitud es un bien completo, de ella no puede provenir mal alguno á quien la poséa; lo cual no es aplicable á dichos bienes, toda vez que es cierto lo que dice el sabio (Eccl. 5, 12): *las riquezas son guardadas á veces para mal de su dueño;* y lo propio es notorio respecto de los otros tres. 4.ª Que el hombre está conformado para la suprema felicidad por principios interiores, puesto que naturalmente se ordena á ella: y las cuatro cosas repetidas más bien proceden de causas esteriores y las más veces de la fortuna, que áun por eso se dicen bienes de fortuna: es pues de toda evidencia que *en ninguno de esos cuatro bienes puede consistir la beatitud.*

Al argumento 1.º dirémos, que el poder divino es su bondad; por lo cual no puede usar de él sino bien, y no sucede lo propio en los hombres: así pues no basta para la beatitud que el hombre se asemeje á Dios en cuanto al poderío, si no le es tambien semejante en la bondad.

Al 2.º que, así como es muy bueno que alguno haga buen uso del poder en la gobernacion de muchos; así por el contrario es pésimo el abuso: de manera que el poder lo mismo se presta al mal que al bien.

Al 3.º que la dependencia servil es un obstáculo al buen uso del poder; y por eso los hombres la esquivan naturalmente, y no en verdad porque en el poder humano consista la suprema ventura.

ARTÍCULO V.— **Consiste en algun bien del cuerpo la beatitud del hombre?**

1.º Parece que la bienaventuranza del hombre consiste en los bienes del cuerpo; pues dice el Eclesiástico (30, 16): *no hay renta que valga más que la salud del cuerpo:* lo cual prueba que, pues en lo mejor de todo consiste la beatitud, está en la salud corporal.

2.º San Dionisio dice (De divin. nomin. c. 5) que «el ser es mejor que vivir, y vivir mejor que otros bienes anejos á la vida». Ahora bien: para ser y vivir el hombre, requiérese la salud (1) del cuerpo; siendo pues la beatitud el mayor bien del hombre, síguese que la salud del cuerpo es lo que principalmente constituye la beatitud.

3.º Cuanto más comun es una cosa, tanto más elevado es el principio de que depende, puesto que en proporcion de la mayor alteza de la causa se estiende á más su eficacia: y, así como la causalidad de la causa eficiente se estima en razon de su influencia, así la causalidad del fin se aprecia por el apetito: esto demuestra que el último fin es aquello que todos deséan, del propio modo que la primera causa eficiente es la que más influye en todas. El ser mismo es lo que deséan todos: luego en lo relativo al ser del hombre, cual es la salud del cuerpo, es en lo que principalmente consiste la beatitud.

Por el contrario: por razon de la beatitud supera el hombre en escelencia á todos los demas animales; en cuanto á los bienes corpóreos le aventajan muchos de ellos, como el elefante (2) en la longevidad, el leon en la fortaleza, y el ciervo en la rapidez de su carrera: la beatitud

(1) Entendiéndose por salud la conservacion del cuerpo; pues, si solo se trata de su integridad, el estar sano constituye un requisito únicamente accidental á la vida.

(2) Que segun los naturalistas llega á vivir 120 ó 200 años por término medio y algunos segun Plinio hasta los 300, así como las cornejas pueden vivir 500 en opinion de muchos. No faltan (sobre todo entre los modernos y sistemáticos impugnadores del relato mosáico) quienes pretenden haber demostrado que los años, de que se trata en el cómputo del Génesis, eran de unos tres meses ó quizá ménos: deduciendo de ahí que la ponderada longevidad de los antiguos patriarcas no escedia á la vida algun tanto dilatada de los que hoy mueren á los 90 ó 100, que no son tan raros como se cree generalmente; como si, por ejemplo, dijésemos de un hombre de 50 años que cuenta ya de vida 600 meses: ó al modo que nos parece al pronto un gran caudal el de 50 contos de reis ó un capital inmenso el de un millon de maravedís. No es de nuestra incumbencia ni lo conceptuamos necesario ni áun oportuno

del hombre por tanto no consiste en los bienes del cuerpo.

Conclusion. *Es imposible que la beatitud del hombre consista en los bienes corporales.*

Responderémos, que *es imposible que la beatitud del hombre consista en los bienes del cuerpo*, apoyándonos en dos razones. 1.ª Porque es imposible que el último fin de una cosa, que se ordena á otra como á su fin, sea la conservacion de ella misma en su ser : así el piloto no se propone como fin último la conservacion de la nave, que le está encomendada; porque la nave se ordena á otro fin, que es el de navegar. Al modo pues que la nave se confía al piloto, para que la rija; igualmente el hombre es entregado á la direccion de su voluntad y de su razon, conforme á aquello que se dice (Eccli. 15, 14) : *Dios desde el principio crió al hombre, y le dejó en la mano de su consejo*. Segun esto es bien claro que el hombre se ordena á algo, como á su fin; puesto que no es el hombre mismo el sumo bien : y por consiguiente es imposible que el último fin de la razon y voluntad humanas sea la conservacion del hombre en su actual modo de ser. 2.ª Porque, áun suponiendo que el fin de la razon y voluntad del hombre fuese la conservacion del ser humano, no por eso podría decirse que el fin del hombre fuese algun bien del cuerpo : toda vez que el ser del hombre consiste en alma y cuerpo; y, aunque el ser del cuerpo depende del alma, no así el ser del alma depende del cuerpo, segun queda demostrado (P. I, C. 75, a. 1; y C. 90, a. 4); pues el cuerpo mismo es por razon del alma, como la materia es por la forma y el instrumento por razon del motor, á fin de que mediante él ejerza sus operaciones : así que todos los bienes del cuerpo se ordenan como fin al bien del alma. Hé aquí porqué *es inadmisible que en los bienes del cuerpo consista la beatitud que es el último fin.*

Al argumento 1.º dirémos que, así como el cuerpo se ordena al alma como á fin, así los bienes esteriores al cuerpo mismo; por lo que con razon el bien del cuerpo es preferido á esos bienes estraños á él y que apercibe por los sentidos, y asímismo el bien del alma es preferido á todos los bienes del cuerpo.

Al 2.º que el ser en su acepcion absoluta, y en cuanto implica toda la perfeccion de ser, es superior á la vida y á cuantas perfecciones la son inherentes. Así pues el ser mismo importa en sí todos los bienes subsiguientes, y en este sentido habla San Dionisio. Mas, si se considera el mismo ser en cuanto participándose en este ó aquel objeto, que no abarcan toda la perfeccion del ser y que solo tienen un ser imperfecto, cual es el ser de cualquera criatura; en este concepto ese ser con su perfeccion adjunta es más escelente *(que sin ella)*: y esto esplica lo que dice San Dionisio en el lugar citado, que « los seres vivientes son mejores que » los que *(simplemente)* existen *(mas no » viven)*, y los inteligentes mejores que » los vivientes » *(sin inteligencia)*.

Al 3.º que, dada la correlacion del fin al principio, aquel argumento prueba que el último fin es el primer principio del ser, en el que está toda la perfeccion de ser, cuya semejanza deséan segun su respectiva perfeccion *(todos los seres)*; *si bien* unos concretándose al solo ser, otros en razon de ser viviente, y otros como que son ó tienen ser viviente é inteligente, y bienaventurado, y esto es de pocos.

ARTÍCULO VI. — **La beatitud del hombre consiste en el deleite?** (1)

1.º Parece que la beatitud del hombre consiste en el placer. Siendo la bea-

rebatir esa ridícula manía de desmentir todo lo que parece sospechoso é inexacto á los sabios antibíblicos de nuevo cuño por sola su procedencia de orígenes sagrados ó de carácter religioso ó revelado, abandonando al buen juicio de los lectores la decision sobre asuntos tan depurados ya cien veces por multitud de escritores católicos y áun heterodoxos ó tambien incrédulos, pero imparciales ó despreocupados. Lo indudable y á todas luces patente es que hoy como en tiempo de Matusalen la sobriedad metódica de una vida frugal y ajustada á las prescripciones de la moral y de la higiene es la más segura garantía de longevidad; como por el contrario los escesos gastronómicos y las liviandades eróticas, tan del gusto de la actual civilizacion en su estudiado refinamiento por los goces materiales de todo género, abrevian la vida y la acibaran, hasta el punto de hacerla insoportable á tantos desgraciados suicidas, que progresivamente aumentan de año en año las ya aterradoras proporciones de la estadística de ese crímen, ántes apénas conocido y hasta inverosímil.

(1) Tal era el parecer de Epicuro y sus secuaces y sucesores, como los cerintianos, los judios carnales, los chiliastas ó milenarios (que esperaban reinar aquí con Cristo mil años en la crápula y la brutal lascivia), los sarracenos y tantos otros filósofos y herejes, que hacian consistir el sumo bien en el goce de los deleites corporales; cuyas máximas y ejemplos

titud el último fin, no es anhelada por otra cosa, y sí otras cosas como conducentes á ella : esto se verifica con respecto á la delectacion ; puesto que es ridículo preguntar á uno, por qué desea gozar, como consta (Ethic. l. 10, c. 2) : así que la beatitud consiste más que en nada en el placer ó delectacion.

2.° La primera causa impresiona más intensamente que la segunda (Lib. de causis, proposit. 1). La influencia del fin se gradúa por el apetito del mismo : y segun esto en aquello está sobre todo la razon de último fin, que más estimula el apetito ; lo cual tiene lugar en el deleite, como lo prueba el hecho de que hasta tal punto absorbe la voluntad del hombre y su razon, que le hace menospreciar otros bienes : parece en vista de esto que lo que principalmente constituye la beatitud, último fin del hombre, es el deleite.

3.° El objeto del apetito es el bien, y por lo mismo el mayor bien debe ser el que por todos es ansiado ; los seres todos, sabios y necios, y hasta los que carecen de razon, apetecen el placer, que debe por tanto ser el mejor de los bienes. En él pues debe cifrarse la beatitud, ó sea, el sumo bien.

Por el contrario, dice Boecio (De consol. l. 3, prosa 7) : « comprenderá » los tristes resultados de los placeres » cualquiera que recapacite sobre sus pro- » pias liviandades : las cuales si pudie- » ran hacer felices, nada obstaría á que » hasta las bestias se diga ser bienaven- » turadas».

Conclusion. *El deleite corpóreo ni es la beatitud misma, ni áun de suyo accidente de ella.*

Responderémos que los goces corporales se han apropiado su denominacion de *voluptates*, por ser conocidos de muchos (Ethic. l. 7, c. 13), en los que sin embargo no consiste principalmente la beatitud ; por cuanto en un objeto cualquiera una cosa es lo que pertenece á su esencia, y otra un verdadero accidente del mismo : así en el hombre el ser animal racional mortal no es lo mismo que el ser capaz de reirse. Y es muy digno de notarse que toda delectacion es cierto accidente propiamente dicho, y anejo á la beatitud ó á alguna parte de esta. Cuando uno se deleita en algo, es porque en eso hay algun bien, que le conviene, sea de hecho, ó en esperanza, ó por recuerdo. El bien conveniente, si es perfecto, es la misma beatitud del hombre; y si imperfecto, es cierta beatitud parcial, ó próxima, ó remota, ó cuando ménos aparente. Es pues harto evidente que *ni áun la delectacion misma inherente al bien perfecto es la esencia misma de la beatitud;* y sí solo una consecuencia de la misma, como de suyo accidental. El deleite carnal no puede, áun en el concepto enunciado, ser consecuencia del bien perfecto; porque es resultado del bien lo que percibe el sentido, que es una facultad del alma en uso del cuerpo. Y el bien perteneciente al cuerpo, que es aprehendido por medio del sentido, no puede ser el bien completo del hombre : porque, como el alma racional escede la proporcion de la materia corpórea, la parte del alma independiente del órgano corporal tiene algo de infinita respecto del cuerpo mismo y de las partes del alma creadas para unirse al cuerpo ; al modo que lo invisible es en cierto modo infinito respecto de lo material, en razon á que la forma toma de la materia cierta contraccion ó limitacion : así que la forma sin su determinacion á una materia es de algun modo infinita. Por esto mismo el sentido, fuerza corporal, aprecia lo singular, determinado por la materia ; al paso que la inteligencia, como potencia independiente de la materia, conoce lo universal, que, como abstraido de la materia, contiene en sí infinitos singulares. Todo esto patentiza que el bien conveniente al cuerpo, que produce delectacion sensual mediante la percepcion del sentido, no es perfecto bien del hombre ; ántes viene á ser lo mínimo en comparacion con el bien del alma : por lo cual dice el Sabio (Sap. 79): *todo el oro en comparacion á la sabiduría es una arena menuda.* Por consiguiente *ni el deleite corporal es la beatitud misma, ni siquiera es de suyo un accidente de ella.*

Al argumento 1.° dirémos, que lo mis-

tienen en nuestros dias tan numerosos prosélitos é imitadores, que no parece sino que nacemos y vivimos para comer y gozar acá en la tierra, cual si de hecho se hubiera cambiado nuestro eterno destino ó suprimídose la vida futura.

mo hace al propósito que se apetezca el bien, ó que se apetezca la delectacion, que no es otra cosa que la aquietacion del apetito en el bien; como es de igual naturaleza en realidad el que lo grave sea atraido hácia abajo y el que repose en el suelo. De donde se sigue que, así como el bien es deseado por sí mismo, igualmente lo es tambien por sí, y no por otra cosa, la delectacion, si la preposicion *por* indica causa final: si empero denota causa formal, ó más bien, motiva; en esta acepcion la delectacion es apetecible por otra cosa, esto es, por el bien, que es el objeto del deleite, y como tal es su principio y le da forma. Porque lo que hace que la delectacion se desée, está en ser ella el reposo en el bien anhelado.

Al 2.° que la vehemencia del apetito de la delectacion sensible proviene de que las operaciones de los sentidos, por cuanto son principios de nuestro conocimiento, son más perceptibles; y por esto mismo son más los que apetecen los goces sensibles.

Al 3.° que de ese modo todos deséan deleites, como todos deséan el bien; pero deséan el deleite por razon del bien, y no así á la inversa, como queda dicho: de donde se deduce, no que la delectacion sea un bien por sí misma y el mayor bien, sí solo que la delectacion subsigue á algun bien, y que alguna delectacion es igualmente aneja á aquello que es *per se* y (1) el máximo bien.

ARTÍCULO VII.—**La beatitud del hombre consiste en algun bien del alma?** (2)

1.° Parece que la bienaventuranza consiste en algun bien del alma. Ella es un cierto bien del hombre. Los bienes del hombre se dividen en bienes esteriores, bienes corporales y bienes del alma: y, no consistiendo la beatitud, segun queda demostrado (a. 5 y 6), en los esteriores ni en los del cuerpo, debe consistir en los del alma.

2.° *Aquel ó* aquello, para quien deseamos algun bien, lo amamos más que al bien mismo que le deseamos; como amamos más al amigo, á quien deseamos dinero, que al mismo dinero. Cada cual deséa para sí todo género de bienes: ama (3) pues más á sí mismo que á los bienes todos: y, siendo la beatitud lo que más que todo se ama, de lo que es prueba el que por ella se ama y deséa todo (4), síguese que la beatitud consiste en algun bien del hombre mismo: ya pues que no en los bienes del cuerpo, *(consiste precisamente)* en los del alma.

3.° La perfeccion es algo del que se perfecciona: la beatitud es cierta perfeccion del hombre; por consiguiente ella es alguna cosa del hombre: y, puesto que no es cosa del cuerpo, como queda demostrado (a. 5), tiene que ser cosa del alma y consistir por lo mismo en los bienes de esta.

Por el contrario, dice San Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 3 y 22): «Aquello, en que está constituida la vida »bienaventurada, debe ser amado por ra»zon de ello mismo»: el hombre empero no es digno de ser amado por sí mismo, sino que todo cuanto hay en el hombre se ha de amar por Dios; luego la beatitud no consiste en ningun bien del alma.

Conclusion. *La beatitud, es decir, su consecucion es algo del alma; pero la beatitud en el sentido del objeto mismo, en que ella consiste, es algo estrínseco al alma.*

Responderémos que, segun lo dicho (C. 1, a. 8), en el fin deben distinguirse el *objeto mismo*, que deseamos alcanzar, y su *uso*, ó sea, la consecucion ó posesion de ese objeto. Ahora bien: *si se trata del fin último del hombre en cuanto á la cosa misma, que como tal último fin deseamos, es imposible que el último fin del hombre sea su misma alma ó algo de ella:* porque el alma en sí misma considerada es como cosa existente en potencia; pues de la potencia de saber pasa al acto de saber, y

(1) Esta *y* (*et*) falta en algunas ediciones (las ménos), hallándose no obstante en casi todas y desde luego en las más autorizadas y conocidas.

(2) Los begardos y begüinas sostenian que «toda natura»leza intelectual es bienaventurada en sí misma»: error condenado por Clemente V en el Concilio de Viena.

(3) Esta palabra (*amat*) se encuentra en algunas ediciones (muy contadas) á continuacion de *appetit* ó de *unusquisque* (segun anota la áurea), cuya traduccion debería ser en tal caso: «cada uno *ama* cuanto bien para sí apetece, y más por lo »tanto á sí mismo...» No parece pues del todo exacta la anotacion del P. Nicolai y de otros comentadores, que con él se limitan á advertir que se echa de ménos en aquellas; siendo así que solo hay un cambio de colocacion, por cierto nada aceptable. De cualquier modo quedan á salvo en sustancia el fondo del pensamiento y la ilacion del lenguaje.

(4) Cuanto á ella conduce real ó aparentemente.

de la potencia virtual al acto de virtud. La potencia existe por el acto, siendo este su complemento (1), y por lo mismo es imposible que lo que por sí mismo existe en potencia tenga razon de último fin: segun esto es imposible que el alma misma sea el último fin de sí propia, como ni *(puede serlo)* algo de ella, ya sea potencia, ó bien sea acto ó hábito. Porque el bien, que es último fin, es un bien perfecto, que satisface plenamente el apetito (2). El apetito humano, que es la voluntad, tiene por objeto el bien universal; y cualquiera bien inherente al alma misma es un bien participado y en su consecuencia particularizado: por consiguiente es imposible que alguno de esos bienes sea el último fin del hombre. Mas, *si se considera el último fin del hombre en cuanto á su misma consecucion ó posesion, ó cualquier uso de eso mismo que se apetece como fin; en este concepto algo del hombre por parte del alma pertenece* en efecto *al fin último*, toda vez que el hombre consigue la beatitud por medio del alma. Así pues, la cosa misma, que se deséa como fin, es en lo que consiste la beatitud, y lo que hace feliz *al hombre;* y la consecucion *(ó posesion)* de ese mismo objeto se llama beatitud: por cuya razon deberémos decir, que *la beatitud es algo del alma* (3), pero *el objeto, en el cual consiste la beatitud, es* otro *algo estraño á la misma alma.*

Al argumento 1.° dirémos, que en cuanto aquella clasificacion comprende todos los bienes, que pueden ser objeto del deséo humano, así bien del alma se dice no solo la potencia ó el hábito ó el acto *de ella*, sino tambien el objeto, que la es estrínseco; y en este concepto ningun inconveniente hay en decir que aquello, en que consiste la beatitud, es cierto bien del alma.

Al 2.° que, por lo que hace al caso, la beatitud se ama principalmente como un bien anhelado (4); pero el amigo es amado como el sujeto, en cuyo provecho se deséa ese bien, y de este modo tambien el hombre se ama á sí mismo: donde se ve que no media idéntica razon en el amor de lo uno y del otro. Ahora la cuestion de si el hombre ama *ó no* algo sobre sí mismo con amor de amistad, tendrá su lugar y solucion, cuando tratemos de la caridad (2.ª 2.ᵉ C. 26, a. 3).

Al 3.° que la beatitud misma, como perfeccion que es del alma, es sí cierto bien inherente al alma; mas aquello, en que la beatitud consiste y que produce la felicidad suprema, es algo estraño al alma, segun queda espuesto.

ARTÍCULO VIII. — **La beatitud del hombre consiste en algun bien creado?** (5)

1.° Parece que la beatitud del hombre consiste en algun bien creado; pues dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 1, lect. 3 y 6) que «la divina sabiduría une »los fines de las primeras cosas á los prin»cipios de las segundas»: segun lo cual puede inferirse que lo sumo de la naturaleza inferior está en tocar á lo ínfimo de la superior: siendo pues el sumo bien del hombre la beatitud, y el ángel superior al hombre en el órden de la naturaleza, como se ha demostrado en la primera parte (C. 75, a. 7; C. 108, a. 8; y C. 111, a. 1); parece que la beatitud del hombre consiste en que de algun modo alcance á tocar al ángel.

2.° El último fin de una cosa cualquiera está en su obra (6) perfecta, por lo cual la parte es por razon del todo como por su fin: toda la universalidad de criaturas, que es lo que llamamos el mundo mayor, se compara al hombre, llamado mundo menor (7) (Phys. l. 8, t. 17), como lo perfecto á lo imperfecto: luego la beatitud del hombre está en la universalidad total de las criaturas.

3.° Por lo que el hombre llega á ser completamente feliz, es por lo que su natural deséo queda *(plenamente)* satisfe-

(1) En ó para la existencia de lo actuado.

(2) *Boni* (del bien) añaden aquí la edicion áurea y las de Pádua, anotando que falta en otras. Suprímese en casi todas, áun las romanas antiguas, como asimismo en los más autorizados manuscritos.

(3) Acto ú operacion inherente á ella y que la perfecciona.

(4) *Concupitum*: es el amor llamado de *concupiscencia*; á diferencia del de *amistad*, de que habla á continuacion.

(5) Almaric, condenado como hereje por el Papa Inocencio III en un concilio general, decia que «la beatitud consiste »en ver á Dios, no en sí mismo, sino solo en sus criaturas, »que es como únicamente (decia) le ven los bienaventura»dos»: lo cual equivale á decir que la suprema felicidad está cifrada en lo creado, contra lo que en este artículo se establece y demuestra.

(6) En el códice de Alcañiz y en algunos otros falta la palabra *opere*.

(7) *Microcósmos*, pequeño mundo, segun ya queda anotado.

cho; y el deséo del hombre no se estiende á mayor bien que á aquel, de que es capaz: no siendo pues capaz el hombre de un bien, que esceda los límites de toda criatura, parece inferirse que el hombre puede hacerse dichoso por algun bien creado, lo que equivale á decir que la beatitud del hombre consiste en algun bien creado.

Por el contrario, dice San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 26): «como el »alma es la vida del cuerpo, así Dios es »la vida bienaventurada del hombre», con lo que concuerda lo del Psalmo 143 (v. 15): *bienaventurado el pueblo, que tiene al Señor por su Dios.*

Conclusion. [1] *Es imposible que la beatitud del hombre consista en algun bien creado.* [2] *Consiste en solo Dios.*

Responderémos que *es imposible que la beatitud del hombre esté en algun bien creado.* La beatitud es un bien perfecto, que completamente aquieta el apetito; y no sería último fin, si aún dejase algo que desear. El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, como el de la inteligencia lo es la verdad *(asímismo)* universal: esto hace evidente que nada puede aquietar la voluntad del hombre, si no es el bien universal, que no se halla en cosa alguna creada, y sí solo en Dios; porque toda criatura tiene solo una bondad participada *(ó parcial).* Segun esto *solo Dios puede llenar la voluntad del hombre,* conforme á aquello del Psalmo 102 (v. 5): *él llena de bienes tu deséo, etc.* Por consiguiente *en solo Dios consiste la beatitud del hombre.*

Al argumento 1.º dirémos que lo superior del hombre toca sí á lo ínfimo de la naturaleza angélica en cierta semejanza *(con ella)*; mas no se fija en eso como en su último fin, sino que prosigue *(aspirando)* á la fuente misma universal del bien, que es el objeto (1) universal de la beatitud de todos los (2) bienaventurados, como infinito *que es* y bien perfecto existente.

Al 2.º que, si algun todo no es último fin, sino que se ordena á un fin ulterior; el último fin de la parte no es ese mismo todo, y sí alguna otra cosa. Y, no siendo último fin la universalidad de las criaturas, con la que es comparado el hombre, como parte á todo, sino que se ordena á Dios como á fin último; síguese que no es último fin del hombre el bien del universo, y sí lo es Dios mismo.

Al 3.º que el bien creado no es menor que el bien, de que es capaz el hombre, como de cosa intrínseca é inherente *(al hombre mismo)*; pero sí es menor que el bien, de que el hombre es capaz, como de un objeto, que es infinito; y el bien que es participado del ángel, y *áun* del universo *(entero)* todo, es un bien finito y limitado *(ó parcial).*

(1) La edicion romana antigua pone *subjectum,* «sujeto».

(2) En el códice de Alcañiz *bonorum* (buenos) por *beatorum.*

CUESTION III.

Qué es la beatitud?

Procede examinar ahora, qué sea la beatitud, y qué requisitos supone.

Acerca de lo 1.º resolverémos 8 puntos (1): 1.º La beatitud es algo increado?—2.º Si es cosa creada, es operacion?—3.º Es *en tal caso* operacion de la parte sensitiva, ó solo de la intelectiva?—4.º Si lo es de la intelectiva, ¿es operacion del entendimiento, ó de la voluntad?—5.º Es operacion del entendimiento especulativo, ó del práctico?—6.º Si lo es del especulativo, consiste en la especulacion de las ciencias especulativas?—7.º Consiste en la especulacion de las sustancias separadas, ó sea, de los ángeles?—8.º Consiste en la especulacion ó *contemplacion* de Dios, mediante la cual es visto en su esencia?

ARTÍCULO I. — **Es la beatitud una cosa increada?** (2)

1.º Parece que la beatitud es algo increado; porque dice Boecio (De consol. l. 3, pros. 10): «Forzoso es confesar » que Dios es la misma beatitud».

2.º La beatitud es el bien sumo; y ser el sumo bien conviene *(únicamente)* á Dios (3): no habiendo pues más de un sumo bien, parece qué la beatitud es la misma cosa que Dios.

3.º La beatitud es el último fin, al cual la voluntad humana aspira, naturalmente como á su fin; y á ninguna otra cosa debe aspirar como á su fin la voluntad, sino á Dios, de quien solo debe gozarse, como dice S. Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 4, 5 y 22): por consiguiente la beatitud y Dios son una misma cosa.

Por el contrario: ninguna cosa hecha es increada; y la beatitud del hombre es algo hecho, pues segun S. Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 3) «en aquellas » cosas nos hemos de gozar, que nos ha» cen bienaventurados»: así pues la beatitud no es cosa increada.

Conclusion. *La beatitud del hombre, considerada como causa ú objeto, es algo increado; mas en el concepto de su propia naturaleza esencial es cosa creada.*

Responderémos que, segun ántes (C. 1. à. 8; y C. 2, a. 7) se ha dicho, el fin puede entenderse de dos maneras: 1.ª como el objeto mismo, que deseamos alcanzar, al modo que para el avaro el dinero es el fin; 2.ª como la consecucion ó posesion ó uso ó goce del mismo objeto deseado, cual si decimos que la posesion del dinero es el fin del avaro, y que gozar del objeto sensual es el fin del voluptuoso. En el primer sentido el último fin del hombre es el bien increado, Dios, único que con su bondad infinita puede saciar completamente la voluntad del hombre. En el 2.º el último fin del hombre es algo creado y que existe en él mismo, que no es otra cosa que la consecucion y fruicion del último fin. Este fin último se llama beatitud. Por consiguiente, *si la beatitud del hombre se considera en cuan-*

(1) Obsérvese con qué órden tan claro y metódico va fijando primeramente el género más remoto y despues los más próximos sucesivamente, hasta llegar al constitutivo de la especie y por último á la diferencia; estableciendo así la nocion precisa y exacta de la beatitud, consistente en la vision de la divina esencia.

(2) La vision de Dios por parte del bienaventurado es evidentemente un acto ú operacion del mismo, y como tal una cosa creada, aunque el objeto de esa vision (Dios mismo) es increado. Tal es la doctrina aceptada unánimemente por todos los teólogos en conformidad con lo que aquí claramente se demuestra.

(3) Considerada la beatitud en general y en sí misma sin la distincion, que luego establece el Santo Doctor.

to á la causa ú objeto, es en efecto algo increado; mas, si se entiende por beatitud la esencia misma de esta, en tal concepto es cosa creada (1).

Al argumento 1.º dirémos, que Dios es la beatitud por su propia esencia; pues por ella misma, y no por la adquisicion ó participacion de otra alguna cosa, es perfectamente dichoso. Y los hombres son bienaventurados, como en el propio lugar (De consol. l. 3, pros. 10) dice Boecio, por participacion; y áun asímismo se dicen dioses por su participacion: pero esta misma participacion de la beatitud, que constituye feliz al hombre, cosa es creada.

Al 2.º que la beatitud se dice ser el sumo bien del hombre, en cuanto es obtencion ó goce del sumo bien.

Al 3.º que la beatitud se dice último fin (2) en el sentido, en que se llama fin la consecucion del fin.

ARTÍCULO II. — **La beatitud es una operacion?** (3)

1.º Parece que la beatitud no es operacion; porque dice el Apóstol (Rom. 6, 22): *teneis vuestro fruto en santificacion, y por fin la vida eterna.* La vida no es operacion, sino el ser mismo de vivientes: luego el último fin, que es la beatitud, no es operacion.

2.º Boecio dice (De consol. l. 3, pros. 2) que «la beatitud es un estado »perfecto por la agregacion ó conjunto »de todos los bienes». Estado no quiere decir operacion: no es pues operacion la beatitud.

3.º Beatitud significa algo existente en el bienaventurado (4), siendo como es la última perfeccion del hombre (5). Por operacion no se entiende algo como (6) existente en el operante, sino más bien algo que de él procede: así pues la beatitud no es operacion.

4.º La beatitud permanece en el bienaventurado; y la operacion no subsiste, sino que pasa (7): luego etc.

5.º La beatitud de un solo hombre es tambien única; y las operaciones son muchas: luego etc.

6.º La beatitud persiste en el bienaventurado sin interrupcion; al par que la operacion humana sufre frecuentes intermitencias, como durante el sueño ó alguna otra ocupacion, ó en el reposo: luego etc.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 7): «la felicidad es una »operacion en conformidad con la virtud »perfecta».

Conclusion. *Necesariamente la beatitud del hombre es una operacion* (8).

Responderémos que, *en cuanto la beatitud del hombre se entiende ser algo creado existente en él mismo, fuerza es decir que la beatitud del hombre es una operacion.* La beatitud es la última perfeccion del hombre; y una cosa en tanto es perfecta, en cuanto es *(de hecho ó)* en acto, puesto que la potencia sin el acto es imperfecta: por consiguiente la beatitud debe consistir en el último acto del hombre. Claro es por otra parte

(1) Es decir, no es (como algunos pretenden) una como infusion increada de la sustancia ó esencia divina en el alma, que simplemente la recibe de un modo meramente pasivo; sino la actuacion misma del bienaventurado, obrando como verdadero agente en su operacion visiva: no como el hierro ó el carbon reciben en sí el calor del fuego (segun el ejemplo aducido por el P. Nicolai), sino (añadimos, para completar la esplicacion con el estremo opuesto) al modo que aquí el hombre mira y contempla un objeto, que intenta conocer y que se lo apropia por la operacion activa, mediante la cual lo conoce de hecho; accion á todas luces creada y propia del observador, aunque recibida de Dios la virtud ó potencia, por la cual entiende en acto.

(2) No fin, *cujus gratia*; sino cui. Véase la nota 1, pág. 3.

(3) Con la doctrina de este artículo se hace más y más palmario lo espuesto en la nota 1 de esta página. Pueden verse en Billuart (*De ult. fine, diss.* 2, a. 2) las diversas opiniones sobre el modo de realizarse esta operacion segun San Buenaventura, Escoto y los escolásticos tomistas ó los de la Compañía de Jesus respectivamente. Tambien aquí cayó en error Almaric (v. n. 5, pág. 21) diciendo que «el alma del bien»aventurado pierde su ser en el propio género, volviendo al »primitivo ser meramente ideal, que ántes tuvo en la mente »divina», refundiendo así panteísticamente el alma en la sustancia misma de Dios, puesto que la idéa en Dios es su esencia misma (1 P., C, 15, a 1, al 3.º). Ya queda dicho fue condenado por Inocencio III.

(4) Solo en la antigua edicion romana (no ya en la áurea, que tambien pone *beato*) se lee *bono*.

(5) Y la perfeccion no puede ménos de hallarse precisamente en el sujeto capaz de ella, afectándole intrinsecamente.

(6) *Ut,* que en las ediciones romanas precede y en las más (al parecer con mejor acierto) va pospuesto á *aliquid,* cual lo traducimos.

(7) No solo como transeunte á otro objeto, sino principalmente en cuanto es un acto transitorio ó de corta duracion.

(8) Considerando los teólogos la bienaventuranza, ó como *bien sumo,* con cuya posesion se sacia el apetito del hombre, ó como *acto,* por cuyo medio goza del objeto de la bienaventuranza misma; suelen distinguir aquí, llamando á la primera bienaventuranza *objetiva*, y á la segunda *formal.* Por tanto creemos deber advertir que el Santo Doctor parece hablar en toda esta C. 3.ª en el sentido de los teólogos, cuando tratan de la bienaventuranza *formal.* — M. C. G.

que la operacion es el último acto del operante, por cuya razon Aristóteles la llama (1) acto segundo (De anima, l. 2, c. 2, 3 y 6). Porque el que tiene forma, puede ser operante en potencia; así como el que sabe, es considerador en potencia. De ahí es que entre otras cosas cada una se dice ser por su operacion, segun se espone (De cœlo, l. 2, t. 17). *Es pues forzoso admitir que la beatitud del hombre es una operacion.*

Al argumento 1.° dirémos, que la vida puede entenderse en dos acepciones: 1.ª como el ser mismo del viviente, y en este sentido la beatitud no es vida; pues ya se ha demostrado (C. 2, a. 5 y 7) que el ser de cada hombre, cualquiera que sea ese ser, no es la beatitud del hombre; y que solo la beatitud de Dios es su propio ser. 2.ª Si por vida se significa la operacion misma del que vive, segun la cual el principio de vida se reduce á acto, en cuyo concepto decimos vida activa, ó contemplativa, ó voluptuosa; así la vida teerna se dice ser el último fin, como es patente en estas palabras de S. Juan (Ev. 17, 3): *Esta es la vida eterna, que te conozcan á tí solo* (2) *Dios verdadero y único.*

Al 2.° que Boecio *(en el lugar aducido)*, al definir la beatitud, consideró la misma razon comun de ella: esta razon comun está en que la beatitud es un bien comun perfecto; y no otra cosa significó, al decir que es «un estado perfecto con»sistente en la agregacion de todos los »bienes», que es lo mismo que decir que el bienaventurado se halla en estado de bien completo *(ó de absoluto bienestar)*. Aristóteles por su parte espresó la esencia misma de la beatitud, esponiendo *(la causa ó medio)* porque el hombre se encuentra en este estado, eso es, en virtud *(ó por efecto)* de cierta operacion; y hé aquí porqué él mismo (Ethic. l. 1, c. 7) demuestra tambien que la beatitud es un bien perfecto.

Al 3.° que, segun se esplica (Metaph. l. 9, t. 16), hay dos maneras de accion: una, que procede del operante á la materia estrínseca, tal como el quemar y el cortar (3), y semejante operacion no puede ser la beatitud; porque esa operacion no es acto y perfeccion del agente, y sí más bien del paciente, como allí mismo se dice. Otra accion hay, que no sale fuera del agente (4), como la de sentir, entender y querer; y esta sí es perfeccion y acto del *(mismo)* agente, y una operacion de esta índole puede ser la beatitud.

Al 4.° que, pues la beatitud denota cierta última perfeccion, en cuanto los diversos seres capaces de aquella pueden llegar á grados diversos de perfeccion, es imprescindible por lo mismo considerar la beatitud diversamente (5). Porque en Dios es la beatitud por la esencia, como que su mismo ser es su operacion, toda vez que no goza de otra cosa que de sí mismo. En los ángeles la beatitud es su última perfeccion, mediante cierta operacion, por la que se unen al bien increado, y esta operacion es en ellos única (6) y sempiterna; y en los hombres segun el estado de la vida presente es la última perfeccion por medio de una operacion, que los une á Dios: operacion, que ni puede ser continua, ni por consiguiente única, puesto que *(como toda operacion)* se pluraliza por las interrupciones; y de aquí el que el hombre no pueda obtener la beatitud perfecta en el estado de su vida actual. Por eso Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 10), limitando la beatitud del hombre á esta vida, dice que es imperfecta, concluyendo de prolijos discursos: «digo »felices, en cuanto *(pueden serlo los)* »hombres». Dios empero nos promete la perfecta beatitud, *para* cuando estemos *como los ángeles en el cielo*, segun aquello de S. Matéo (22, 30). Ahora por lo que mira á aquella perfecta beatitud, no hay ya cuestion, porque con una sola única y contínua y perpétua operacion en aquel estado de beatitud el alma del hom-

(1) La escuela peripatética llamaba acto primero á la potencia ó facultad de obrar, y acto segundo al uso práctico de ella, ó sea, la operacion misma en su ejecucion ó actuacion.

(2) Así la Vulgata: en el testo del Angélico falta la palabra *solum*, que nos permitimos suplir.

(3) La llamada transeunte ó *ad extra* por los teólogos.

(4) La que llaman inmanente ó *ad intra*.

(5) En relacion con esos diversos seres y grados respectivamente.

(6) No porque no ejerzan otra, sino por cuanto ella misma (prescindiendo de las demas) es permanente y contínua ó sin interrupcion; así como no les priva de la contemplacion y fruicion de Dios la custodia de los hombres ú otro cualquier ministerio divino, segun se dijo (1 P. C. 112, a. 3). V. nota 5, pág. 880 del T. 1.°

bre está unida á Dios; miéntras que en la presenta vida tanto distamos de la consumacion de la beatitud, cuanto nos falta para persistir en la unidad de esa no interrumpida operacion. Cabe no obstante alguna participacion de la beatitud; y tanto más habrá razon de beatitud en la operacion, cuanto sea esta mas contínua y única dentro de la actual posibilidad *(ó capacidad)*. Véase aquí porqué en la vida activa, ocupada en muchas cosas, se da ménos razon de beatitud que en la contemplativa, que se concreta á solo una, la contemplacion de la verdad; pues, aún cuando alguna vez el hombre no ejercite actualmente esta operacion, siempre puede no obstante operarla, teniéndola constantemente á la vista (1). Y, como áun la misma cesacion (por causa ó razon del sueño ó de alguna ocupacion natural), la ordena á la antedicha operacion; parece como que esta es contínua.

Y con todo esto es ya obvia la solucion de los argumentos 5.° y 6.°

ARTÍCULO III. — **Es la beatitud operacion de la parte sensitiva, ó solo de la intelectiva?**

1.° Parece que la beatitud debe consistir tambien en la operacion sensitiva. Ninguna operacion se halla en el hombre, aparte de la intelectiva, más noble que la sensitiva: de esta depende en nosotros aquella, puesto que no podemos entender sin imágenes (De anim. l. 3, 1, 30): luego la beatitud consiste tambien en operacion sensitiva.

2.° Boecio (De consol. l. 3, pros. 2) dice que «la beatitud es un estado perfecto en la concurrencia de todos los bienes»: siendo pues sensibles algunos bienes, como adquiridos mediante la operacion de los sentidos; síguese al parecer que esta operacion sensitiva se requiere para la beatitud.

3.° La beatitud es un bien perfecto, segun se demuestra (Eth. l. 1, c. 7); y no lo sería, si el hombre no se perfeccionase por ella en todas sus partes: algunas partes del alma reciben perfeccion por medio de operaciones sensitivas; se ve pues que para la beatitud debe concurrir la operacion sensitiva.

Por el contrario: el sernos comun con los brutos, incapaces de beatitud, la operacion sensitiva, prueba que no consiste en esta la beatitud.

Conclusion. [1] *La operacion de los sentidos no puede pertenecer esencialmente á la beatitud.* [2] *Puede sí pertenecer antecedentemente á la beatitud imperfecta, y consecuentemente á la perfecta.*

Responderémos que, á la beatitud puede pertenecer algo de tres maneras: 1.ª esencialmente; 2.ª antecedentemente; 3.ª consecuentemente. *Esencialmente no puede pertenecer á la beatitud la operacion sensitiva;* porque la beatitud del hombre consiste esencialmente en su íntima union con el bien increado, que es su último fin, segun queda (a. 1) demostrado, al cual no puede el hombre unirse por la operacion de los sentidos (2): y demostrado asímismo (C. 2. a. 5) dejamos que la beatitud del hombre no consiste en bienes corporales, los cuales por otra parte alcanzamos mediante la intervencion de la parte sensitiva. *Antecedente y consecuentemente pueden sí pertenecer á la beatitud las operaciones de los sentidos: antecedentemente* respecto de la beatitud imperfecta, tal cual es posible obtenerla en la presente vida; por cuanto la operacion intelectual presupone la sensitiva. *Consecuentemente* en cuanto á aquella perfecta beatitud, que esperamos en el cielo; porque despues de la resurreccion y *por efecto de la beatitud misma del alma se verificará cierta refluencia en el cuerpo y en sus sentidos, para que se perfeccionen en sus operaciones*, como dice S. Agustin en su carta á Dióscoro (epíst. 56), y se hará más evidente despues (3), cuando tratemos de la resurreccion: pero entónces la operacion, por la cual el alma humana se une íntimamente con Dios, será independiente de los sentidos.

Al argumento 1.° dirémos, que este lo que prueba es que la operacion sensitiva

(1) En su intencion y deséo, conforme á lo que sigue.
(2) V. I P. C. 12, a. 3; y Supl. III.ª C. 92, a. 2.
(3) III P. C. 65, a. 3, al 1.°; y Supl. C. 82, a. 3 y 4.

se requiere antecedentemente para la beatitud imperfecta, cual puede obtenerse en esta vida.

Al 2.° que la beatitud perfecta, cual la tienen los ángeles, reune en sí el conjunto de todos los bienes por su estrecha union á la fuente universal de todo bien, y no porque necesite de bien alguno particular; al paso que en esta beatitud imperfecta se requiere la concurrencia de los bienes suficientes para la más perfecta operacion de la vida actual.

Al 3.° que en la perfecta beatitud se hace perfecto el hombre todo: mas en su parte inferior por la redundancia de la superior; miéntras que en la imperfecta de acá síguese un procedimiento inverso de la perfeccion de la parte inferior á la de la superior.

ARTÍCULO IV. — **Puesto que la beatitud pertenece como operacion á la parte intelectiva; ¿lo es de la inteligencia, ó lo es de la voluntad?** (1)

1.° Parece que la beatitud consiste en acto de la voluntad: porque dice San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 10 y 11) que «la beatitud del hombre consiste en »la paz», conforme á lo del Psalmo (147, v. 3): *él ha establecido la paz en todos sus términos;* y, pues la paz pertenece á la voluntad, en esta debe consistir la beatitud del hombre.

2.° La beatitud es el bien soberano; y el bien es objeto de la voluntad: luego la beatitud consiste en la operacion de la voluntad.

3.° Al primer motor corresponde el último fin, á la manera que el último fin de todo un ejército es la victoria, fin del caudillo, que pone á todos en movimiento; y, siendo la voluntad el primer motor al obrar, como que ella mueve á las demas fuerzas, segun más adelante (C. 9, a. 1 y 3) dirémos, claro es que la beatitud pertenece á la voluntad.

4.° Dado que la beatitud sea una operacion, debe ser la más noble de las del hombre; y más noble es la de amar á Dios, acto de la voluntad, que la de conocerle, la cual pertenece al entendimiento, como se manifiesta por el Apóstol (I Cor. 13, 13): por donde se ve que la beatitud consiste en un acto de la voluntad.

5.° San Agustin (De Trin. l. 13, c. 5) dice que «es bienaventurado el que tiene » cuanto quiere, y nada quiere malamen- » te», y añade poco despues (C. 6): «y » se aproxima al bienaventurado el que » quiere bien todo cuanto quiere; pues » que los bienes hacen feliz á aquel, que » tiene ya algo de esos bienes, á saber, » la misma buena voluntad»: es pues la beatitud acto de la voluntad.

Por el contrario, dice el Señor (Joann. 17, 3): *Esta es la vida eterna, que te conozcan á tí solo Dios verdadero:* la vida eterna es el último fin, segun lo dicho (C. 3, a. 2, ad 1): así pues la beatitud del hombre consiste en el conocimiento de Dios, que es acto de la inteligencia.

Conclusion. *La esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento, hasta el punto de ser imposible consista en acto de la voluntad, si bien á esta pertenece la delectacion ó goce consiguiente ó anejo á la beatitud misma* (2).

Responderémos que para la beatitud se requieren dos cosas, como queda espuesto (C. 2, a. 6): una que es el ser de la beatitud; otra que es por sí como un accidente de ella, la aneja delectacion *(ó fruicion).* Digo pues que *en cuanto á la esencia misma de la beatitud no puede esta consistir en acto de la voluntad.* Consta evidentemente por lo espuesto (a. 1, y C. 2, a. 6) que la beatitud es la consecucion del fin último, y la consecucion del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad: la cual es atraida hácia su fin, ora ausente, en tanto que lo sea; ora ya presente, cuando se goza reposando en su posesion. Ahora bien: evidente-

(1) No todos los teólogos están de acuerdo con Santo Tomás y su escuela en la asignacion de la potencia, á que pertenece la beatitud formal, siendo los que más disienten los escotistas y los de la de Suarez.

(2) Tres son las principales opiniones, que median sobre esto particular, como se indica en la anterior *nota:* 1.ª la de los tomistas, que dicen consistir la bienaventuranza *formal* en la *intuitiva vision* de Dios: 2.ª la de los escotistas, que la hacen estribar esclusivamente en el *amor fruitivo:* y 3.ª la de otros muchos, que la colocan en lo que llaman *gozo beatífico,* apoyándose al efecto en las palabras de la Sagrada Escritura (*Matth.* c. 28): *entra en el gozo de tu Señor;* y en la definicion dada por San Agustin (*Conf.* l. 10, c. 23): *La vida beatífica es el gozo de la verdad,* como se dice en el art. 1.° de la C. 4.ª. — M. C. G.

mente el deséo mismo del fin no es su consecucion, sino un movimiento en direccion al fin; mas la delectacion sobreviene á la voluntad de la presencia del fin, y no al contrario que algo se hace presente, porque la voluntad se deleite en ello: necesariamente pues debe mediar alguna otra cosa, distinta del acto de la voluntad, y por cuya intervencion el fin mismo se hace presente á la voluntad; y esto es bien notorio en órden á los fines sensibles. Si (por ejemplo) el logro del dinero dependiese esclusivamente de un acto de la voluntad, desde el primer momento, en que el codicioso deséa el dinero, lo obtendría ya; pero al principio está alejado de él, y solo lo consigue tomándolo con la mano ó de otro modo análogo, y entónces es cuando se goza en su posesion ya efectiva. Lo propio tiene lugar respecto de un fin inteligible: comenzamos por intentar conseguirlo; más no lo logramos, hasta tanto que llega á sernos presente mediante un acto del entendimiento, y solo una vez alcanzado la voluntad se goza tranquila en su posesion. *Se ve por todo esto que la beatitud consiste en un acto intelectual. Ahora, pertenece sí á la voluntad la delectacion aneja subsiguientemente á la beatitud* ya poseida, conforme á lo que dice San Agustin (Confess. l. 10, c. 23) que «la beatitud es un goce de la verdad», por cuanto ese mismo gozo es la consumacion de la beatitud.

Al argumento 1.° dirémos que la paz pertenece al último fin del hombre, no porque esencialmente ella misma sea la beatitud, sino en cuanto *antecedente y consiguientemente* está *en íntima conexion* con ella: *antecedentemente,* porque ya se han removido cuantos obstáculos la perturbáran, dificultando *la consecucion* del último fin; y *consiguientemente,* porque el hombre, una vez obtenido aquel, queda y prosigue pacífico en la *(efectiva)* satisfaccion de su deséo.

Al 2.° que el primer objeto de la voluntad no es su propio acto (1), como ni el primer objeto de la vista es la vision sino lo visible: y así precisamente el que la beatitud pertenezca á la voluntad como su primer objeto, prueba que no pertenece á la misma como acto suyo.

Al 3.° que el entendimiento se hace cargo del fin ántes que la voluntad, si bien el primer movimiento hácia él se inicia en esta; por cuya razon á ella es debido lo que en último resultado subsigue á la consecucion del fin, cual es la delectacion ó fruicion.

Al 4.° que la dileccion ó amor se aventaja en escelencia al conocimiento en cuanto á la mocion, mas el conocimiento precede á ese afecto en la consecucion. «No se ama, sino lo que se conoce», dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 1 y 2). Así que el fin inteligible lo tocamos ante todo por la accion del entendimiento, como el fin sensible por la del sentido.

Al 5.° que el que tiene todo cuanto quiere, es dichoso por eso mismo de tener lo que quiere, y esto ciertamente no es debido á un acto de su voluntad. Empero el no querer nada mal es un requisito para la beatitud, como una disposicion indispensable para ella (2): y la buena voluntad se enumera entre los bienes, como que es cierta tendencia á ellos, al modo que el movimiento se refiere al género de su término, como la alteracion á la cualidad.

ARTÍCULO V. — **La beatitud es operacion del entendimiento especulativo, ó del práctico?** (3)

1.° Parece que la beatitud consiste en operacion del entendimiento práctico. El fin último de cualquiera criatura consiste en su asimilacion á Dios: el hombre más se asemeja á Dios por el entendimiento práctico, causa de las nociones adquiridas, que por el especulativo, cuyo conocimiento lo recibe de las cosas *(conocibles)*: por consiguiente la beatitud del hombre más bien se debe á operacion del entendimiento práctico que del especulativo.

2.° La beatitud es el bien perfecto del hombre; y el entendimiento práctico se ordena al bien más *(directamente)* que el especulativo, cuyo objeto *(inmediato)* es lo verdadero. Aun por eso nos deci-

(1) Sino que lo es lo apetecible.

(2) En tanto que no se posée; pues una vez ya poseida es una perfeccion de la misma, necesariamente aneja á ella. Nicolai.

(3) La opinion del Santo, consignada esplícitamente en la *Conclusion,* es la más verosímil y comun.

mos buenos á causa de la perfeccion del entendimiento práctico, y no por la del especulativo, segun la cual se nos califica de sabios ó ilustrados: lo cual demuestra asímismo que la beatitud no tanto se cifra en la operacion del entendimiento especulativo como en la del práctico.

3.° La beatitud es un bien del hombre mismo: y el entendimiento especulativo se ocupa preferentemente acerca de lo que está fuera del hombre; miéntras que el práctico aprende lo que es del mismo hombre, cuales son sus actos y pasiones: esto prueba tambien la preferencia á favor del entendimiento práctico respecto del especulativo en órden á la beatitud.

Por el contrario, San Agustin (De Trin. l. 1, c. 10 y c. 8) dice que «la contemplacion se nos promete por fin de nuestras acciones y como enterna perfeccion de nuestros goces».

Conclusion. *La beatitud consiste más bien en operacion del entendimiento especulativo que del práctico.*

Responderémos que *la beatitud consiste más bien en operacion del entendimiento especulativo, que del práctico:* lo cual se evidencia por medio de tres consideraciones. 1.ª Porque, siendo la beatitud del hombre una operacion (1), debe ser la más escelente entre todas las suyas; y la mejor es indudablemente la de la más noble potencia respecto del más escelente objeto. La potencia más noble es el entendimiento, cuyo más eminente objeto es el bien divino, que por cierto no lo es del entendimiento práctico y sí del especulativo: así que en esa operacion, es decir, en la contemplacion de lo divino consiste principalmente la beatitud. Y, siendo innegable que cada cual parece ser aquello, que en él descuella como lo mejor, segun se dice (Ethic. l. 9, c. 4 y 8; y l. 10, c. 7); esa operacion *contemplativa* es por consecuencia la más propia del hombre y la más *(grata y)* deleitable. 2.ª La contemplacion se anhela principalmente por razon de ella misma; miéntras que el acto del entendimiento práctico no se procura por él mismo, sino por la accion; y las acciones mismas se ordenan á algun fin: es pues notorio que el último fin no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico. 3.ª En la vida contemplativa el hombre se pone en comunicacion con los seres superiores, Dios y los ángeles, á los cuales se hace semejante por la beatitud; al paso que en la vida activa, y en cuanto á ella se refiere, los otros animales comunican en algun modo con el hombre, aunque imperfectamente: lo cual prueba asímismo nuestro aserto. Así pues la última y perfecta beatitud, que esperamos disfrutar en la vida futura, consiste toda principalmente en la contemplacion: y la beatitud imperfecta, tal como es aquí asequible, primero y principalmente (2) consiste en la contemplacion; pero secundariamente en la operacion del entendimiento práctico, que ordena las acciones y pasiones humanas (Ethic. l. 10, c. 7 y 8).

Al argumento 1.° dirémos que la susodicha semejanza del entendimiento práctico con Dios tiene lugar en virtud de cierta proporcionalidad, por cuanto se há en relacion á su objeto conocido de un modo análogo al de Dios con respecto al suyo: mas la asimilacion á Dios del especulativo se verifica por la union ó informacion, que es una asimilacion mucho más íntima. Y no obstante puede decirse que en cuanto al principal objeto del conocimiento *(por parte de Dios)*, que es su propia esencia, no tiene Dios conocimiento práctico y sí solo especulativo.

Al 2.° que el entendimiento práctico tiene un bien, que está fuera de él mismo; y el especulativo tiene el bien en sí mismo, cual es la contemplacion de la verdad: y, si ese bien es perfecto, por él se perfecciona el hombre todo íntegro y se hace bueno; lo cual no puede aplicarse al entendimiento práctico, por más que conduce al mismo fin.

Al 3.° que ese argumento sería del caso, si el hombre mismo fuese su último fin; porque solo en tal supuesto la consideracion y ordenacion de sus actos y pasiones constituiría su beatitud: siendo empero el último fin del hombre otro bien estrínseco al hombre mismo, como lo es Dios, al cual nos allegamos por la operacion del entendimiento especulativo; síguese evidentemente que la beatitud del hombre consiste en operacion del

(1) Segun deja ya demostrado (a. 2).
(2) En algunos códices faltan las palabras *et principaliter*.

entendimiento especulativo, más bien que en la del práctico.

ARTÍCULO VI. — **La beatitud consiste en la contemplacion de las ciencias especulativas?** (1)

1.° Parece que la beatitud del hombre consiste en la consideracion de las ciencias especulativas; pues Aristóteles dice (Ethic. l. 10, c. 7) que «la felicidad es una operacion conforme á la virtud perfecta»: y, distinguiendo las virtudes especulativas, las reduce á estas solas tres: ciencia, sabiduría é inteligencia; las cuales todas pertenecen á la consideracion de las ciencias especulativas: por consiguiente la última beatitud del hombre consiste en la consideracion de las ciencias especulativas.

2.° Aquello parece constituir la última beatitud del hombre, que naturalmente es por todos deseado por sí mismo: tal es la consideracion de las ciencias especulativas, pues se dice (Metaph. l. 1, c. 2): «todos los hombres por naturaleza deséan saber»; y añade luego que «las ciencias especulativas se deséan adquirir por razon de ellas mismas»: en su consideracion pues se cifra la beatitud.

3.° La beatitud es la última perfeccion del hombre. Una cosa cualquiera recibe su perfeccion de su tránsito de la potencia al acto; y el entendimiento humano pasa de la potencia al acto por la consideracion de las ciencias especulativas: parece por lo tanto que en esta consideracion está la suprema beatitud del hombre.

Por el contrario, léese (Hier. 9, 23): *No se gloríe el sabio en su sabiduría*, hablando precisamente del saber en las ciencias especulativas: segun lo cual no consiste la beatitud en la contemplacion de las sobredichas ciencias.

Conclusion. *La beatitud perfecta no puede consistir esencialmente en la consideracion de las ciencias especulativas.*

Responderémos que, como queda espuesto (C. 3, a. 2, al 4.°), hay *una* beatitud *perfecta* y *otra imperfecta*; y no se olvide que la primera implica la verdadera nocion de la beatitud, miéntras que la segunda solo es una participacion de analogía con ella; al modo que es perfecta la prudencia del hombre, que conoce la razon de las cosas factibles, é imperfecta la de ciertos brutos irracionales dotados de particulares instintos para determinadas operaciones parecidas á actos de prudencia. Ahora pues: *la beatitud perfecta no puede consistir esencialmente en la consideracion de las ciencias especulativas.* De esta verdad nos convencerémos, reflexionando que la consideracion de una ciencia especulativa no se estiende á más que al valor de los principios de la misma, en los que virtualmente va concentrada toda ella. Estos primeros principios de las ciencias especulativas son percibidos por medio de los sentidos, como hace entender Aristóteles (Metaph. l. 1; y l. 2. Poster, t. últ.). Así que todo el estudio de las ciencias especulativas nunca escederá en resultados al conocimiento de cosas sensibles: y claro es que en este no puede consistir la perfecta beatitud del hombre, que es su perfeccion suma; pues nada recibe perfeccion de otra cosa inferior, como no sea porque en eso inferior haya alguna participacion de objeto superior. Notorio es, por otra parte, que la forma de una piedra ó de cualquiera objeto sensible es inferior al hombre; y como tal no perfecciona la inteligencia por su propio carácter de forma, sino en cuanto en ella existe alguna participacion de cosa semejante á algo, que es superior al humano entendimiento, cual es la luz inteligible ó cosa de igual índole. Y, puesto que todo lo que es por otra cosa, se reduce á lo que es por sí mismo; preciso (2) es que la última perfeccion del hombre se funde en el conocimiento de algo superior al entendimiento humano. Demostrado ya (I. P. C, 88, a. 2) que por lo sensible no puede llegarse al conocimiento (3) de las sustancias separadas, que están por encima del humano entendi-

(1) V. la nota 2, pág. 916 del T. 1.°, en que se hacen constar los errores del emperador Licinio, Quintin y Wicleff, á los que añadirémos aquí los de Juliano el apóstata, Lutero y los biblistas, que en unos ú otros términos reprueban necia é impíamente toda enseñanza y estudio de las ciencias, sean sagradas ó profanas y de cualquier género ó carácter.

(2) *Oportet* comunmente; algunos *patet* «evidente».

(3) Perfecto ó quiditativo, segun su propia esencia (C. 88, a. 2 de la 1.ª Parte).

miento; lo queda asímismo que la beatitud perfecta del hombre no es posible se cifre en la contemplacion de las ciencias especulativas. Esto no obsta para que al modo que en las formas sensibles se reconoce cierta participacion por analogía con los seres superiores, así la consideracion de las ciencias especulativas lleve consigo cierta participacion de la verdadera y perfecta bienaventuranza.

Al argumento 1.° dirémos, que Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 7) habla de la felicidad imperfecta en cuanto asequible en esta vida, segun lo repetidamente espuesto (a. 2, al 4.°).

Al 2.° que naturalmente se deséa, no tan solo la beatitud completa, sino áun cualquiera participacion ó semejanza de ella.

Al 3.° que por la consideracion de las ciencias especulativas nuestro entendimiento se reduce á acto solo en algun modo; mas no á acto último y completo.

ARTÍCULO VII. — **La beatitud consiste acaso en el conocimiento de las sustancias separadas, ó sea, de los ángeles?** (1)

1.° Parece que la beatitud del hombre consiste en el conocimiento de las sustancias separadas (2), esto es, de los ángeles: porque dice San Gregorio (Homilía 26): « Nada aprovecha concurrir á » las fiestas de los hombres, si no es dado » asistir á las fiestas de los ángeles »: en lo cual designa la beatitud final; y á las fiestas de los ángeles podemos asistir mediante la contemplacion de ellos: por consiguiente en esta parece consistir la última beatitud del hombre.

2.° La última perfeccion de cada ser está en su union con su principio: así se dice que el círculo es figura perfecta, porque su fin se identifica con su principio. Siendo pues el principio del conocimiento humano los mismos ángeles, por quienes los hombres son iluminados, segun dice S. Dionis. (De cœlesti hierarch. l. 4); síguese que la perfeccion de la inteligencia humana está en la contemplacion de los ángeles.

3.° Cada naturaleza llega á ser perfecta, cuando se junta con otra superior, como la última perfeccion del cuerpo está en su union con la naturaleza superior: los ángeles son en el órden natural superiores al humano entendimiento; luego la última perfeccion de este consiste en que se una por la contemplacion á los mismos ángeles.

Por el contrario, dice Jeremías (9, 24): *En esto se glorie el que se gloría, en saberme y conocerme;* así pues la última gloria y felicidad del hombre no consiste en otra cosa que en el conocimiento de Dios.

Conclusion. [1] *Solo Dios es la verdad por esencia, y su contemplacion es lo único que constituye la perfecta bienaventuranza;* [2] *nada se opone sin embargo á admitir cierta imperfecta beatitud en la contemplacion de los ángeles, y desde luego mayor que en la de las ciencias especulativas* (3).

Responderémos que, como se ha dicho (a. 6), la beatitud perfecta del hombre no consiste en lo que solo es perfeccion del entendimiento por mera participacion de algo, y sí en lo que lo es por su propia esencia. Es evidente que un ser en tanto es perfeccion de alguna potencia, en cuanto al mismo pertenece la razon del objeto propio de la tal potencia: y el objeto propio de la inteligencia es lo verdadero. Todo cuanto tiene en sí verdad participada no encierra en su contemplacion la virtud de hacer perfecto por completo al entendimiento. Siendo pues una misma la disposicion de las cosas en su ser, como en la verdad, segun se dice (Met. l. 2, tít. 4), todos los entes por participacion son verdaderos por participacion. Los ángeles tienen un ser participado, puesto que es propio de solo Dios el que su ser sea su misma esencia, como se ha demostrado en la

(1) Algazel cifraba nuestra suprema felicidad en el conocimiento del último de los ángeles, de quien decia provenir toda nuestra perfeccion.

(2) O inmateriales, no abstractas como los conceptos matemáticos ó las formas insubsistentes y meramente ideales.

(3) Adviértase en este lugar que en la espresion de *sustancias separadas* se comprende tambien el conocimiento, que se tiene de Dios por medio de las sustancias mismas; de igual modo que en el precedente artículo se incluia el conocimiento de Dios procedente de las cosas sensibles, que sirven de objeto á las ciencias especulativas. Nótese ademas que en todas estas cuestiones, como ya en otra parte hemos indicado, se trata de la bienaventuraza *sobrenatural*, ó sea, del conocimiento *intuitivo* de Dios, que funda á esta; mas no del conomiento *abstractivo*, que sirve de base á lo que suelen llamar bienaventuranza *natural*, y que puede adquirirse por mediacion de las criaturas, segun aquello del Apóstol: *Invisibilia Dei*, etc. — M. C. G.

primera parte (C. 3, a. 4 ; y C. 61, a. 1) : de donde *resulta evidenciado que solo Dios es la verdad por esencia, y su contemplacion constituye al hombre perfectamente bienaventurado. No hay sin embargo inconveniente en admitir alguna beatitud imperfecta en la contemplacion de los ángeles, y desde luego más elevada que en la consideracion de las ciencias especulativas.*

Al argumento 1.º dirémos, que á las fiestas de los ángeles asistirémos, contemplando no solo á los ángeles sino á la vez con ellos á Dios.

Al 2.º que para los que opinan que las almas humanas son ó han sido creadas por los ángeles (1) basta que la beatitud del hombre consista en la contemplacion de los ángeles, como en la union con su principio ; mas ya hemos demostrado (P. I, C. 90, a. 3) lo erróneo de esa opinion. Insistimos por lo tanto en que la última perfeccion del entendimiento humano se verifica mediante su union con Dios, que es el principio tanto de la creacion del alma como de su iluminacion. El ángel ilumina como ministro, segun se dijo (I. P., C. 111) : y así por ese su ministerio ayuda al hombre á llegar á la beatitud, mas no por eso es él el objeto de la humana beatitud.

Al 3.º, que el ascenso de la naturaleza inferior hasta la superior tiene lugar de dos modos : 1.º segun el grado de la potencia participante, y en este sentido la última perfeccion del hombre estará en que llegará á contemplar como contemplan los ángeles ; 2.º como el objeto es alcanzado por la potencia, en cuyo concepto la última perfeccion de cualquier potencia consiste en que se allegue á aquello, en que se halla plenamente la razon de su objeto.

ARTÍCULO VIII. — **La beatitud del hombre está en la vision de la divina esencia ? (2)**

1.º Parece que la beatitud del hombre no está en la vision de la misma divina esencia : porque dice San Dion. (C. I, mysticæ Theologiæ) que « por aquello, » que es lo supremo de la inteligencia, el » hombre se une á Dios, como á cosa » absolutamente desconocida » : lo que se ve en su esencia no es del todo desconocido ; y por lo mismo la última perfeccion del entendimiento, la beatitud no consiste en ver á Dios por su esencia.

2.º La perfeccion de la naturaleza es elevada en proporcion á la elevacion de la naturaleza misma : y, siendo perfeccion esclusivamente propia de la divina inteligencia la de ver su misma esencia; la última perfeccion del entendimiento humano no puede ascender á tanto, y debe permanecer en más baja escala.

Por el contrario, dice San Juan (I Ep. c. 3, v. 2) ; *Cuando él apareciere, serémos semejantes á él, por cuanto le verémos así como él es.*

Conclusion. *La última y perfecta beatitud no puede consistir en otra cosa que en la vision de la divina esencia.*

Responderémos, que *la última y perfecta beatitud no puede estar sino en la vision de la esencia divina.* Para demostrarlo, considerarémos dos cosas : 1.ª que el hombre no es perfectamente feliz, en tanto que le queda algo que desear y anhelar; 2.ª que la perfeccion de cada potencia se aprecia por la razon de su objeto.

El objeto del entendimiento es lo que cada cosa es *(quod quid est)*, á saber, su esencia, como se espone (De an. l. 3, t. 26); por lo que la medida del alcance de la perfeccion intelectual es el grado de su conocimiento de la esencia de algo. Si pues algun entendimiento conoce la esencia de algun efecto, por la cual pueda conocerse la esencia de la causa, de tal modo que se sepa de la causa, qué es esta *(quid est)*; no se dice que el entendimiento percibe la causa simplemente, áun cuando por el efecto puede conocer acerca de la causa, que la hay *(an sit)*. De aquí es que el hombre persiste naturalmente en su deséo

(1) Tales fueron Avicena y Algazel con otros antiguos filósofos, mencionados en las notas 4, pág. 737, y 1, pág. 739 del tomo 1.º, con Platon, quien suponia creadas las sustancias corruptibles por los ángeles, llamados por él dioses menores ; doctrina harto afin por cierto á la más errónea aún de aquellos, que la ampliaban á las almas humanas.

(2) Los armenios con Pedro Abaylard decian que « los bienaventurados en el cielo no ven la esencia de Dios, sino solo » cierta claridad ó esplendor de la misma, constitutivo de la » felicidad suprema ; así como Almaric que « no ven á Dios en » sí mismo, y sí únicamente en sus criaturas ». Las Escrituras Santas abundan en pasajes terminantemente opuestos á tales aserciones, y que confirman la católica verdad aquí sentada (1 *Cor.* 13, 12; *Apoc.* 22, 4 ; *Matth.* 18, 10 ; ..).

de saber, cuál ó qué es la causa, cuando por el efecto sabe únicamente que este tiene una causa: deséo acompañado de admiracion, que escita á la investigacion, como se dice (Met. c. 2), cual sucede al observar uno el eclipse de sol, que piensa en que alguna causa lo produce, y no sabiendo cuál sea, la admira, y admirando inquiere, sin aquietarse en esta indagacion, hasta que llega á conocer la esencia de la causa. Así, si conociendo el humano entendimiento la esencia de algun efecto creado, no conoce otra cosa acerca de Dios sino que existe; todavía su perfeccion no alcanza simplemente la causa primera, quedándole el natural deséo de averiguar quién es esa causa, no siendo por lo mismo perfectamente feliz. Síguese de aquí que para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento conozca la esencia misma de la primera causa. Por eso decimos que obtendrá su perfeccion mediante su reunion con Dios, como con el único objeto, en que consiste la beatitud del hombre, segun dejamos demostrado (a. 1 y 7) (1).

Al argumento 1.º dirémos que San Dionisio habla del conocimiento de los viadores en direccion á la beatitud.

Al 2.º que, como queda dicho (a. 1), el fin se toma en dos distintas acepciones: 1.ª como la cosa misma deseada, y en este sentido es uno mismo el fin de la naturaleza superior y de la inferior; y áun el de todas las cosas, segun lo dicho (C. 1, a. 8); 2.ª como la consecucion de lo que se deséa, y en tal concepto es diverso el fin de la naturaleza superior respecto del de la inferior, segun su respectiva disposicion en órden al objeto. Así la beatitud de Dios, comprendiendo su propia esencia con su entendimiento, es más eminente que la del hombre ó el ángel, que la ven y no la comprenden.

(1) ¿Cómo puede ser que el entendimiento humano, no conociendo de la primera causa sino la existencia (*an sit*), tenga *naturàl* deséo de conocer su esencia (*quid sit*)? Porque la verdad es que tal deséo escede los límites de la naturaleza de todo entendimiento creado. Esta dificultad tiene fácil solucion, si se atiende á que en este lugar por *natural* se significa el *sujeto* de la naturaleza; en cuyo sentido puede decirse que todos los hombres naturalmente apetecen ver á Dios. Mas, si por *natural* se quisiese dar á entender la misma naturaleza, considerada no solo en cuanto al *sujeto*, sino tambien al *modo*; entónces no hay cuestion, y las objeciones proceden; pues supera á la virtud de la naturaleza el *modo* de alcanzar la vision intuitiva de Dios. Sin embargo puede añadirse que el Doctor Angélico considera á las criaturas racionales, no precisamente en sí mismas, sino tambien en cuanto son ordenadas á Dios: y en tal caso, aunque no sea natural, *ut sic*, en el hombre semejante deséo; lo será indudablemente, si se atiende á su ordenacion providencial á la celestial patria. Ultimamente no deja de ser cierto en sentido absoluto que los hombres naturalmente, despues de saber que una cosa existe (*an sit*), deséan conocer su esencia (*quid sit*): asi sucede que, despues de haber visto un efecto, naturalmente se quiere conocer cuál sea su causa. —M. C. G.

CUESTION IV.

De los requisitos para la beatitud (1).

Tratemos ahora de las cosas que se exigen para la beatitud, esponiéndolas en ocho artículos: 1.º Se requiere para la beatitud la delectacion? — 2.º Cuál de estas dos cosas es de más importancia en la beatitud, la delectacion ó la vision? — 3.º Es necesaria la comprension? — 4.º Se requiere la rectitud de la voluntad? — 5.º Para la beatitud del hombre se requiere el cuerpo? — 6.º Se exige la perfeccion del cuerpo? — 7.º Son necesarios algunos bienes esteriores? — 8.º Lo es la compañía de los amigos?

ARTÍCULO I. — **Se requiere la delectacion para la beatitud?** (2)

1.º Parece que para la beatitud no se requiere la delectacion: porque dice San Agustin (De Trin. l. 1, c. 8) que «la vision es toda la recompensa de la fe»; y lo que es premio ó merced de la virtud es la beatitud, como consta (Ethic. l. 1, c. 8): por consiguiente para la beatitud nada más se requiere que la vision.

2.º La beatitud es por sí misma un bien suficientísimo, como dice Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 9). Lo que necesita de alguna otra cosa no es del todo suficiente: y, consistiendo la esencia de la beatitud en la vision de Dios segun lo demostrado (C. 3, a. 8); parece no ser necesaria la delectacion para la beatitud.

3.º La operacion de la felicidad ó beatitud no debe ser turbada segun Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 6); y la delectacion impide la accion del entendimiento, pues altera la apreciacion de la prudencia (Ethic. l. 6, c. 5): luego la delectacion no es requisito para la beatitud.

Por el contrario, dice San Agustin (Confess. l. 10, c. 23) que «la beatitud es el gozo en la verdad».

Conclusion. *No puede haber beatitud sin su adjunto goce.*

Responderémos, que una cosa se requiere para algo de cuatro modos: 1.º como preámbulo ó preparacion para ello, al modo que para la ciencia se requiere la enseñanza; 2.º como perfeccionamiento, cual se exige el alma para la vida; 3.º como auxiliar estrínseco, como los amigos para hacer algo (3); 4.º como concomitante, cual si decimos que el calor es indispensable para el fuego. De este último modo se requiere para la beatitud la delectacion: porque esta es causada por el aquietamiento del apetito en el bien obtenido; y, *como la beatitud no es otra cosa que la posesion del bien sumo, no puede ménos de llevar adjunta la delectacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que en el hecho mismo de recibir alguno retribucion, la voluntad del agraciado se tranquiliza, lo cual es deleitarse: así es que en el concepto mismo de merced recibida va inclusa la fruicion.

Al 2.º que la vision misma de Dios es causa de deleite: por lo que quien ve á Dios, no há menester otro goce.

Al 3.º que la delectacion concomitante

(1) Trátase aquí de la beatitud formal, considerada como el completo y perfecto bien del hombre, examinando los requisitos antecedente ó consecuentemente indispensables para su absoluta plenitud, áun cuando no la sean esenciales, y que se reducen á bienes del alma, del cuerpo y estrínsecos á uno y otro, segun se observa en la enumeracion de los artículos 1.º al 4.º, 5.º y 6.º, y 7.º y 8.º respectivamente.

(2) Necesariamente debe reconocerse la delectacion concomitante á la beatitud en la fruicion adjunta á la vision de la divina esencia.

(3) No sin razon rectifica aquí la edicion áurea á la antigua romana (aunque sin nombrarla), que ponia equivocadamente *anima requiritur* por *amici requiruntur*.

á la operacion del entendimiento no la impide, sino que más bien la conforta (Eth. l. 10, c. 4, t. 5); puesto que practicamos con más atencion y perseverancia lo que hacemos con gusto : mas la delectacion estraña impide la operacion á veces sin duda por la distraccion de la intencion (1), por cuanto segun lo dicho, atendemos con preferencia á lo que nos deleita; y, miéntras lo uno nos ocupa intensamente (2), necesariamente la intencion se retráe de lo otro : pero á veces áun mediando contrariedad, así como la delectacion de un sentido opuesta á la razon impide la estimacion *de la prudencia* (3) *más bien que la* del entendimiento especulativo.

Artículo II. — **La vision es más principal que la delectacion en la beatitud?** (4)

1.º Parece que la delectacion tiene más intervencion en la beatitud que la vision: porque la delectacion, segun se dice (Ethic. l. 10, c. 4), es la perfeccion de la obra; y la perfeccion es de mejor condicion que lo perfectible : así pues la delectacion lleva la preferencia sobre la operacion intelectual, que es la vision.

2.º Aquello, por lo cual algo es apetecible, es mejor : las operaciones se apetecen por el deleite á ellas adjunto; por eso la naturaleza lo asoció á las operaciones necesarias para la conservacion del individuo y de la especie, á fin de que no sean desatendidas por los animales : esto prueba la preferencia de la delectacion respecto de la vision, operacion esta intelectual, en la beatitud.

3.º La vision es correlativa á la fe, y el deleite ó fruicion lo es á la caridad. La caridad es mayor que la fe, al decir del Apóstol (I Cor. 13, 13) : es pues más importante la delectacion ó fruicion que la vision.

Por el contrario: la causa es mejor que el efecto ; y la vision es la causa de la delectacion : la vision es pues más principal que la delectacion.

Conclusion. *Es preciso que la operacion intelectual, que es la vision, sea en la beatitud de mejor condicion que el goce.*

Responderémos, que esta cuestion, propuesta por Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 6, 7 y 8), la deja él sin solucion. Pero, á poco que sobre ella se reflexione con atencion, forzosamente habrá de tenerse por cierto que *la operacion del entendimiento, que es la vision, es de más peso que la delectacion ;* porque la delectacion consiste en cierta tranquilidad de la voluntad, y el aquietarse en algo la voluntad proviene no de otra causa que de la bondad de aquello, en que reposa : por consiguiente, si la voluntad halla reposo en alguna operacion, ese reposo procede de la bondad de la tal operacion. La voluntad no busca el bien por la quietud á él aneja : si así fuese, el acto mismo de la voluntad sería su fin, contra lo espuesto anteriormente (C. 1, a. 1, al 2.º); sino que aspira á tranquilizarse en la operacion, porque la operacion es su bien. Resulta así evidente que el bien preferente es la operacion misma (5), en que la voluntad reposa, ántes que la calma *(consiguiente)* de la voluntad en eso mismo.

Al argumento 1.º dirémos que, segun dice Aristóteles en el propio lugar de la cita (Ethic. l. 10, c. 4), «la delectacion »perfecciona la operacion, como la be»lleza á la juventud», á la que va asociada : así la delectacion es cierta perfeccion, que acompaña á la vision, no como la que constituye á la vision perfecta en su especie.

Al 2.º que la percepcion sensitiva no toca á la razon comun de bien, sí solo á algun bien particular, que es deleitable; y por lo tanto segun el apetito sensitivo, que tienen los animales, las operaciones se apetecen por la delectacion : mas el entendimiento concibe la razon universal del bien, á cuya consecucion sigue la de-

(1) Aquí se toma como sinónima de atencion, como es harto obvio.

(2) Se entenderá fácilmente esa diversa influencia de la delectacion, segun que nace de la operacion misma ó la es estraña, por el ejemplo en que refundirémos los dos aludidos por Aristóteles (*Eth.* l. 10, c. 5 *greco-lat.*, *ó más bien* 7 *antiguo*) del aficionado á construcciones ó á la música respectivamente. Un hombre filarmónico (segun el lenguaje corriente) siente estimularse su atencion á los trabajos musicales, oyendo los gratos sonidos de un instrumento armónico ó de un concierto ; pero en cambio le distráen notablemente de la conversacion ó de otra cualquiera ocupacion, á que actualmente se aplica.

(3) Las palabras subrayadas se echan de ménos en algunas ediciones; pero constan en las más numerosas y caracterizadas, como asimismo en los códices de Alcañiz y Tarragona y en todos los que mayor confianza inspiran y con más seguridad suelen consultarse.

(4) Mírese á la *nota* 2, pág. 27.

(5) La vision intelectiva.

lectacion, por lo cual se propone un bien más principal que la delectacion. De aquí que el divino entendimiento, autor de la naturaleza, adjudicó os goces por las operaciones (1); pero nada debe apreciarse solamente en el órden del apetito sensitivo, sino más bien segun el del apetito intelectivo.

Al 3.º que la caridad no busca el bien amado por el deleite; sino que el deleite subsigue á la posesion del bien amado: y así la delectacion no la es correlativa como fin, y sí ántes la vision, mediante la cual el fin se la hace ante todo presente.

Artículo III. — **Para la beatitud se requiere la comprension?** (2)

1.º Parece que la comprension no es requisito para la beatitud: porque San Agustin dice á Paulino acerca de ver á Dios (Epist. 112, c. 9) (3): «Alcanzar »con la mente á Dios es gran felicidad: »pero comprenderlo es imposible»: no hay pues comprension en la beatitud.

2.º La beatitud es la perfeccion del hombre en su parte intelectiva, la cual consta como de únicas potencias de entendimiento y voluntad, segun queda dicho en la primera parte (C. 79). Ahora bien: el entendimiento se perfecciona por la vision de Dios, y la voluntad por la fruicion del mismo: luego no es necesaria la comprension como un tercer complemento.

3.º La beatitud consiste en una operacion. Las operaciones se determinan segun sus objetos; y los objetos generales son dos, la verdad y el bien: la verdad corresponde á la vision, y el bien á la delectacion; no se requiere por consiguiente como un tercer objeto la comprension.

Por el contrario, dice el Apóstol (I Cor. 9, 24): *corred de tal manera que la comprendais:* y el término de la carrera espiritual es la beatitud; por lo cual el mismo dice (II Tim. 4, 7): *yo he peleado buena batalla, he acabado mi carrera, he guardado la fe; por lo demas me está reservada la corona de la justicia:* donde se ve que la comprension se requiere para la beatitud.

Conclusion. *En la beatitud concurren necesariamente estas tres cosas: la vision ó conocimiento perfecto del fin cognoscible; la comprension, que implica la presencia de un fin; y el deleite ó fruicion, á la que es inherente el reposo del ser que ama en su amado.*

Responderémos que, consistiendo la beatitud en la consecucion del último fin, los requisitos para la beatitud se han de colegir del órden mismo del hombre á su fin. El hombre se ordena á su fin inteligible, en parte por el entendimiento y en parte por la voluntad. Por el entendimiento, en cuanto en este preexiste alguna nocion imperfecta del fin: y por la voluntad ante todo por el amor, primer movimiento de ella hácia algo; y despues por la efectiva habitud del amante respecto de lo amado, la cual puede ser de tres maneras. Unas veces lo amado está presente al que ama, y entónces ya no lo busca; otras, sobre no estarle presente, le es imposible alcanzarlo, y tampoco lo busca en este caso; otras en fin es posible su adquisicion, pero superior á la facultad del que lo haya de obtener, de modo que no puede lograrlo desde luego; y esta es la predisposicion del que espera en órden á lo que espera, y la única que decide á procurar el fin. A cada una de estas tres actitudes corresponde algo en la beatitud misma: el conocimiento perfecto del fin á la nocion imperfecta; la presencia del mismo fin á la actitud espectante; y la fruicion del bien presente al amor, como va (a. 1) dicho. Así *para la beatitud es de necesidad que concurran estas tres cosas: la vision, conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprension, que importa la presencia del fin; y la delectacion ó fruicion, que implica el reposo del ser amante en el objeto amado* (4).

(1) Como un contrapeso á la dificultad ó repugnancia aneja á no pocas de ellas, y en compensacion del esfuerzo de abnegacion ó violencia, que por lo mismo requieren ó suponen.

(2) No en su significacion estrictamente etimológica de inclusion material de lo comprendido en lo comprendente, ó como plena y perfecta ecuacion del inteligente con lo entendido, en cuyo doble concepto Dios es de todo punto incomprensible á todo entendimiento creado; sino en el sentido lato y genérico de aprension ó percepcion de un objeto presente: y así entendida concurre en la beatitud con la vision y la fruicion.

(3) Implícitamente, que en términos espresos y literales consta en su Sermon 38 *De verbis Domini*, c. 3, sobre el c. 1 de San Juan: *In principio erat Verbum...*

(4) Véase la C. 95 del Suplemento á la III.ª Parte.

Al argumento 1.º dirémos, que la comprension admite dos acepciones: 1.ª inclusion de lo comprendido en el comprendente, segun la cual todo lo que un ser finito comprende es finito, por cuya razon Dios no puede ser comprendido por entendimiento alguno creado; 2.ª simple posesion ó retencion de alguna cosa, que ya de hecho y presencialmente se tiene; al modo que quien sigue á otro se dice lo comprende, cuando ya lo tiene en su poder: en este sentido la comprension se requiere para la beatitud. (1)

Al 2.º que, así como á la voluntad pertenecen la esperanza y el amor, porque el que algo ama, por eso mismo tiende á ello en tanto que no lo posée; de un modo análogo tambien pertenecen á la voluntad la comprension y la fruicion, puesto que quien algo posée, no puede ménos de gozarse tranquilo en ello.

Al 3.º que la comprension no es operacion estraña á la vision; y sí cierto modo de haberse respecto del fin ya poseido. Así es que la vision misma, ó el objeto visto, en cuanto actualmente presente, es el objeto de la comprension.

ARTÍCULO IV. — **Se requiere para la beatitud la rectitud de la voluntad?** (2)

1.º Parece no exigir la beatitud rectitud de voluntad: porque la beatitud consiste en una operacion del entendimiento segun lo dicho (C. 3, a. 4); y para la perfecta operacion intelectual no se requiere la rectitud de la voluntad, mediante la cual los hombres se dicen puros, pues dice San Agustin (l. 1 retractationum, c. 4; y Soliloq. l. 1, c. 1): « No » apruebo lo que dije en la oracion, Dios, » que no has querido sepan la verdad sino » los puros; porque puede responderse » que muchos no puros saben muchas co- » sas verdaderas ». Segun esto no se requiere para la beatitud la pureza de voluntad.

2.º No depende lo anterior de lo posterior; y la operacion intelectual precede á la de la voluntad: así la beatitud, perfecta operacion del entendimiento, no depende de la rectitud de la voluntad.

3.º Lo que á algo se ordena como á fin, no es ya necesario, una vez logrado el fin; como es innecesaria la nave, despues de haber arribado al puerto: la rectitud de la voluntad, cifrada en una virtud, se ordena á la beatitud, como á fin; y por lo tanto no es necesaria, dada la consecucion de la beatitud.

Por el contrario, se dice en San Matéo (5, 8): *Bienaventurados los de limpio corazon, porque ellos verán á Dios;* y (Hebr. 12, 14): *Seguid la paz con todos y la santidad, sin la cual ninguno verá á Dios.*

Conclusion. *Para la beatitud requiérese la rectitud de intencion tanto antecedente como simultáneamente.*

Responderémos, que *la rectitud de la voluntad se requiere para la beatitud, tanto antecedentemente como á la vez que se posée.* Antecedentemente á ella, porque la rectitud de la voluntad se ordena debidamente al fin último; y el fin se compara con lo que se ordena á él, como

(1) Partiendo del principio dogmático de que Dios es *incomprensible* á todo entendimiento creado, tanto en esta vida como en la otra; los antiguos Padres y los modernos teólogos fueron no obstante de parecer distinto, al tratar de esplicar la *comprensibilidad* y conciliarla con la *simplicidad* y *vision intuitiva* del mismo Dios Los PP. antiguos requerian generalmente para la *comprension* una igualdad objetiva é intencional entre la cosa conocida y el sujeto que la conoce; de forma que, más bien que *esencial* ó consistente en la plena y perfecta percepcion del objeto, ponian á dicha *comprension* como *representativa* del mismo objeto, en cuanto el entendimiento adquiria noticia completa de este, bien considerado en su sustancia, bien en su potencia. Los teólogos modernos no se contentaron con la esplicacion de los PP, y dijeron que para la *comprension* se requeria un conocimiento tanto más perfecto por parte del sujeto, cuanto mayor era la perfeccion del objeto: así es que sostuvieron, como cosa necesaria para la *comprension*, la que llamaron igualdad esencial y *entitativa* entre sujeto y objeto; y esto lo prob.ban por el axioma filosófico de que, *ademas del conocimiento se requiere la igualdad en el modo de conocer*. En una palabra: tal diferencia de opiniones estriva en que los PP. no suponian necesaria para la *comprension* sino una adecuada noticia de las cosas, ora dicha noticia recayese sobre lo que en estas se contenía *formaliter*, ora sobre lo que en las mismas se halla incluido *eminenter*; miéntras que los escolásticos requerían al efecto en la potencia intelectual un conocimiento tan grande, que llegue á abrazar y agotar todo el objeto. — M. C. G.

(2) No solo antecedentemente, en cuanto las obras buenas ejecutadas en la presente vida con recta voluntad pueden obtener en recompensa la bienaventuranza mediante la gracia, de lo que no se trata ahora; sino actual ó habitual y concomitante á la misma beatitud. Cerinto hacía consistir la suprema felicidad en los deleites carnales, como los epicúreos, pretendiendo que « el reinado de Cristo despues de la resurreccion será terreno, y que los hombres bienaventurados » tendrán en él y con él una vida de concupiscencias carna- » les y voluptuosas delicias ». Dositéo por su parte enseñaba que « se debe vivir únicamente segun la carne en la ley del » Señor », negando asi la rectitud de voluntad como requisito antecedentemente indispensable para la consecucion de la beatitud, que segun él venia á ser como el paraíso de Mahoma con sus huríes y goces materiales. Los testos aducidos en el argumento *Por el contrario* bastarían por sí solos á convencer de heréticos tan groseros é inmundos errores.

la forma á la materia. Por eso, al modo que la materia no puede obtener forma, si no está convenientemente dispuesta para recibirla; así nada consigue su fin, si no está preparado á él debidamente: por esta razon ninguno puede llegar á la beatitud, sin tener la previa rectitud de la voluntad. Concomitantemente, porque segun lo dicho (C. 3, a. 8) la última beatitud consiste en la vision de la divina esencia, que es la esencia misma de la bondad (1): y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama, cuanto ama, en órden á Dios; como la voluntad del que no ve la esencia de Dios por necesidad ama lo que ama bajo la razon comun del bien, que conoce: y esto es precisamente lo que constituye recta á la voluntad. Síguese pues de aquí con evidencia que la beatitud no puede estar sin la recta voluntad (2).

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla del conocimiento de lo verdadero, lo cual no es la esencia misma de la bondad.

Al 2.º que todo acto de la voluntad procede de algun acto de la inteligencia: mas algun acto de la voluntad precede á algun acto intelectual; pues la voluntad tiende al acto final del entendimiento, que es la beatitud: y así la recta inclinacion de la voluntad es un requisito previo para la beatitud, como lo es la recta direccion de la flecha, para que dé en el blanco.

Al 3.º que no todo lo que se ordena á un fin cesa con la presencia de este; sí solo aquello que se ha en la razon de imperfeccion, cual es el movimiento: hé aquí porqué no son ya necesarios los instrumentos motores, una vez logrado el fin; siempre empero es necesario el debido órden al fin.

ARTÍCULO V. — **Requiérese el cuerpo para la beatitud del hombre?** (3)

1.º Parece que para la beatitud se requiere el cuerpo: porque la perfeccion de la virtud y de la gracia presupone la de la naturaleza; y la beatitud es la perfeccion de la virtud y de la gracia. El alma sin el cuerpo no tiene la perfeccion de la naturaleza humana, de la que naturalmente es (*solo una*) parte; y es imperfecta toda parte segregada de su todo: por consiguiente no puede ser bienaventurada el alma sin el cuerpo.

2.º La beatitud es cierta operacion perfecta, segun lo dicho (C. 3, a. 2); y la operacion perfecta es inseparable del ser perfecto, puesto que nada obra, sino en cuanto es ente actual: no teniendo pues el alma perfecto ser, miéntras está separada de su cuerpo, como cualquiera parte separada de su todo; parece no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

3.º La beatitud es la perfeccion del hombre; pero el alma sin su cuerpo no es el hombre: luego no es admisible la beatitud en el alma sin cuerpo.

4.º En sentir de Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 6) la operacion de la felicidad, en que consiste la beatitud, es no impedida: pero la operacion del alma separada sí es impedida; pues, como dice San Agustin (sup. Genes. ad litt. l. 12, c. 35), «la es inherente cierto apetito de regir » al cuerpo, el cual apetito la retarda en » cierto modo, impidiéndola encaminarse » á aquel sumo cielo con toda su inten- » cion», esto es, á la vision de la divina esencia. Segun esto el alma sin cuerpo no puede ser bienaventurada.

5.º La beatitud es un bien suficiente, y (*como tal*) aquieta el deséo; lo cual no puede aplicarse al alma separada, que aún deséa la union del cuerpo, como dice San Agustin (ibid.): luego el alma separada del cuerpo no es bienaventurada.

6.º El hombre en la beatitud es igual á los ángeles; y no lo es el alma sin cuerpo, segun San Agustin (ibid.): no es pues así bienaventurada.

Por el contrario, se dice (Apoc. 14,

(1) El C. Cayetano dice que aquí deben tenerse presentes tres cosas: 1.ª la razon misma; 2.ª su eficacia; y 3.ª el defecto de otros. V. los Coment. sobre esto. — M. C. G.

(2) De donde se infiere con Billuart (*De ult. fine*, §. 2) y los tomistas todos que los bienaventurados son necesariamente impecables *ab intrinseco* en virtud de la esencia misma de su beatitud, incompatible con todo desvío áun el mínimo de su voluntad del amor á Dios; y no solo *ab extrinseco* por especial virtud divina, que los preserve de toda culpa, como pretenden los escotistas y algunos otros pocos teólogos.

(3) El concilio de Florencia (*sess. ult.*) declaró dogma de fe la verdad de que las almas puras ó ya purificadas gozan desde luego de la vision de Dios uno y trino, sin esperar á su nueva union al cuerpo en la resurreccion general: sentencia comun siempre entre los latinos Doctores, á escepcion de algunos muy contados, que siguieran la contraria, no tan escepcional entre los griegos ántes de la citada definicion y la decision de Inocencio XI en el sentido espuesto.

13): *Bienaventurados los muertos, que mueren en el Señor.*

Conclusion. [1] *El cuerpo es indispensable por necesidad para la beatitud posible en esta vida.* [2] *El alma puede sin él ser perfecta y esencialmente bienaventurada.* [3] *El cuerpo es necesario para la perfeccion de la beatitud en cuanto al completo bienestar del hombre.*

Responderémos, que la beatitud es de dos maneras: una imperfecta, asequible en esta vida; y otra perfecta, consistente en la vision de Dios. *Es evidente que para la beatitud de esta vida se requiere el cuerpo:* porque la beatitud de acá es operacion del entendimiento, ya especulativo, ó ya práctico. La operacion intelectual en esta vida no puede realizarse sin la imágen, que solo existe en un órgano corpóreo, como queda espuesto (I. P. C. 84, a. 7); y así la beatitud posible en esta vida depende del cuerpo en cierto modo. En cuanto á la beatitud perfecta, que consiste en la vision de Dios, algunos (1) opinaron que no es accesible al alma separada de su cuerpo, asegurando que las almas de los Santos separadas de sus cuerpos no llegan á obtenerla por completo hasta el dia del juicio, en el que los recobrarán: lo cual es ciertamente falso, como se prueba por autoridad y por la razon. Por la autoridad con la del Apóstol, que dice (II Cor 5, 6): *miéntras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor;* y espone la razon de esta ausencia ó peregrinacion, añadiendo en seguida (v. 7): *porque andamos por fe y no por vision.* Donde se ve claro que, miéntras camina uno por fe y no por vision, no viendo la divina esencia, no está aún presente á Dios; mas las almas de los Santos separadas de sus cuerpos sí están presentes á Dios, segun lo que á continuacion (v. 8) añade: *mas tenemos confianza y queremos más ausentarnos del cuerpo y estar presentes al Señor.* Se ve aquí patente que las almas de los Santos separadas de sus cuerpos andan por vision, viendo la esencia de Dios, en lo cual consiste la verdadera beatitud. Lo propio se demuestra por razon; pues el entendimiento, para funcionar, no necesita del cuerpo, como no sea para recibir imágenes, en las cuales ve como estampada la verdad inteligible, segun lo dicho (P. I, C. 84, a. 7). Pero es evidente que la divina esencia no puede ser vista por imágenes, como queda demostrado (P. I. C. 12, a. 2): luego, consistiendo en la vision de la divina esencia la perfecta beatitud del hombre, no depende esta del cuerpo; y *sin él* por lo tanto *puede el alma ser bienaventurada.*

Nótese sin embargo que una cosa pertenece á la perfeccion de algo de dos modos: ó para constituir la esencia de ello, como el alma se requiere para la perfeccion del hombre; ó para contribuir á su bienestar, como la belleza del cuerpo ó la viveza del ingenio cooperan á la perfeccion del hombre. *El cuerpo no pertenece del primer modo, y sí del segundo, á la perfeccion de la beatitud del hombre:* porque, como la operacion depende de la naturaleza del ser operante; cuanto el alma sea más perfecta en su naturaleza, tanto más perfectamente ejecutará su propia operacion, en la que consiste la felicidad: así San Agustin (Super Gen. l. 12, c. 35), habiéndose preguntado, si á los espíritus de los difuntos sin sus cuerpos puede mostrarse aquella suma beatitud, responde que «no pueden en » tal estado ver la sustancia inconmuta» ble, como los santos ángeles la ven, sea » por otra causa más oculta, ó bien por» que hay en ellos cierto apetito natural » de administrar el cuerpo».

Al argumento 1.º dirémos, que la beatitud es la perfeccion del alma por parte del entendimiento, en cuanto el alma transciende por él á los órganos del cuerpo; mas no en cuanto es forma natural del mismo. Y así subsiste aquella perfeccion natural, segun la cual le es debida la beatitud, áun cuando no se conserve aquella otra natural perfeccion, en virtud de la cual es forma del cuerpo (2).

Al 2.º que el alma no se halla respecto del ser humano íntegro en igualdad de relaciones que las otras partes. Porque el ser del todo no lo es de alguna de sus

(1) Dícese haber seguido esta opinion Juan XXII ántes de su promocion al Pontificado, pero que la retractó y áun condenó siendo ya Papa. Téngase presente la nota anterior.

(2) Nicolai leo simplemente *secundum corporis formam* en lugar de *secundum quam est corporis forma*, como se ve en todos los códices é impresos y desde luego más esplícita y claramente.

partes: por lo cual ó la parte deja de ser en absoluto, destruido del todo, como los miembros de un animal con la destruccion de este; ó, si sobreexisten, tienen otro ser en acto, cual tiene un trozo de línea ser distinto del de la línea entera: pero el alma humana conserva despues de la destruccion del cuerpo el ser de (*ente*) compuesto, y precisamente porque es uno mismo el ser de materia y forma: que esto es ser de (*ente*) compuesto. El alma pues subsiste en su propio ser, como queda demostrado (P. I. C. 75, a. 2): y así, teniendo perfecto su ser despues de su separacion del cuerpo, puede tener operacion perfecta, aunque no tenga perfecta la naturaleza.

Al 3.º que la beatitud lo es del hombre por razon de su entendimiento; y puede por lo tanto serle adjudicada, con tal que el entendimiento subsista: á la manera que pueden continuar siendo blancos los dientes de un etíope, áun despues de arrancados, y decirse que el etíope es blanco en sus dientes.

Al 4.º que una cosa es impedida por otra en dos conceptos: 1.º por contrariedad, como el frio inutiliza la accion del calor, y semejante impedimento de operacion repugna á la felicidad; 2.º á modo de defecto, es decir, en cuanto la cosa impedida no tiene todo cuanto se requiere para su omnímoda perfeccion; y tal impedimento no escluye la felicidad, sí solo la consumada perfeccion de felicidad: por eso se dice que la separacion del cuerpo retarda al alma de tender con todo el lleno de su intencion á la vision de la divina esencia. De tal manera aspira el alma á gozar de Dios, que esa fruicion transcienda por redundancia al cuerpo en lo posible: y así, miéntras goza de Dios sin su cuerpo, su apetito descansa en Dios, no sin desear que su cuerpo venga tambien á la participacion de su reposo en Dios.

Al 5.º que el deséo del alma separada se halla totalmente satisfecho por parte del objeto deseado, toda vez que tiene cuanto basta á saciárselo; mas no del todo por parte del que apetece, pues no posée aquel bien del modo íntegro que lo quisiera poseer: y así, al reasumir el cuerpo, la beatitud crece, no en intensidad, y sí solo por estension.

Al 6.º que lo que allí se dice, que los espíritus de los difuntos no ven á Dios del mismo modo que los ángeles, no debe entenderse en cuanto á la desigualdad cuantitativa, puesto que áun ahora algunas almas de bienaventurados se hallan elevadas á órdenes superiores de ángeles, y ven á Dios más claramente que los ángeles inferiores; sino de la desigualdad proporcional, por cuanto los ángeles áun del ínfimo órden tienen ya toda la perfeccion de beatitud, que han de tener: y no así las almas separadas de los Santos.

ARTÍCULO VI. — **Para la beatitud se requiere alguna perfeccion del cuerpo?** (1)

1.º Parece que la perfeccion del cuerpo no se requiere para la beatitud perfecta del hombre: porque la perfeccion del cuerpo es un bien corporal; y queda demostrado (C. 2) que la beatitud no consiste en bienes corporales: así pues no se requiere para la beatitud del hombre disposicion alguna perfecta del cuerpo.

2.º La beatitud del hombre consiste en la vision de la divina esencia, segun lo demostrado (C. 3, a. 8); y para esta operacion nada presta el cuerpo, como queda dicho (a. 5): por consiguiente ninguna disposicion del cuerpo se requiere para la beatitud.

3.º Cuanto más abstraido del cuerpo se halla el entendimiento, con tanta más perfeccion entiende: la beatitud consiste en la operacion más perfecta del entendimiento; segun lo cual conviene que el alma esté abstraida del cuerpo por todos conceptos: y por lo mismo de ningun modo se requiere para la beatitud disposicion alguna corporal.

Por el contrario: el premio de la virtud es la bienaventuranza, conforme á lo que se dice por San Juan (13, 17): *bienaventurados seréis, si lo hiciéreis*; y á los Santos se les promete en recompensa, no solo la vision de Dios y su fruicion,

(1) Ademas de Porfirio, citado y refutado en el testo, pugnan con la doctrina de este artículo las herejías de los seleucianos y origenistas, de los que los primeros no admitian otra inmortalidad ni futura gloria que la perpetuacion de la especie por la diaria procreacion de hijos, y los segundos sostenian que los cuerpos resucitados llegarían despues del transcurso de algunos siglos á hacerse de nuevo mortales y al cabo de largo tiempo aniquilados.

sino tambien la buena disposicion del cuerpo, segun aquello de Isaías (66, 14): *lo veréis, y se gozará vuestro corazon, y vuestros huesos como hierba brotarán:* luego la buena disposicion del cuerpo se requiere para la beatitud.

Conclusion. [1] *Para la beatitud del hombre, que es posible en esta vida, requiérese necesariamente la buena disposicion del cuerpo.* [2] *Para la beatitud del hombre perfecta en todo género de bienes requiérese la buena disposicion del cuerpo, tanto antecedente como subsiguiente.*

Responderémos que, *si hablamos de la beatitud del hombre, cual puede tenerse en esta vida, notorio es que para ella se requiere indispensablemente la buena disposicion del cuerpo.* Consiste esta beatitud segun Aristóteles (Eth. l. 1, c. 7) en la operacion de la virtud perfecta: y claro es que la mala complexion del cuerpo puede impedir al hombre en toda obra de virtud. Mas, si se trata de la perfecta beatitud, algunos han supuesto que no se requiere para ella disposicion corporal alguna, y que por el contrario se requiere que el alma esté completamente separada del cuerpo: así San Agustin (De civ. Dei, l. 12, c. 26) (1) cita estas palabras de Porfirio: «para » que el alma sea feliz, hay que despo» jarla de todo cuerpo». Pero esto es inconveniente; toda vez que, siendo natural al alma el estar unida al cuerpo, no puede admitirse que la perfeccion del alma escluya la perfeccion natural de la misma. Así pues debemos afirmar que *para la beatitud perfecta en todos conceptos se requiere la perfecta aptitud del cuerpo, ya antecedente, ya* tambien *consecuente. Antecedente*, porque, como dice San Agustin (Super Gen. ad litteram l. 12, c. 35), «si el cuerpo es tal, que » dificulte y agrave su direccion, como la » carne, que se corrompe y embaraza al » alma; la mente es apartada de aquella » vision del sumo cielo»: de donde concluye que, «puesto que este cuerpo ya » no será animal sino espiritual, entón» ces se igualará á los ángeles; y lo que » le fue carga pesada, le servirá para glo» ria». *Consecuente*, por cuanto la beatitud del alma redundará en el cuerpo, para que tambien este adquiera su perfeccion: por lo cual el mismo San Agustin dice á Dióscoro (Ep. 66): «Hizo » Dios al alma de tan vigorosa natura» leza, que de su plenísima beatitud re» dundára á la naturaleza inferior el vi» gor de la incorrupcion».

Al argumento 1.° dirémos, que no consiste la beatitud en bien corporal, como en objeto de la beatitud; pero el bien corporal puede contribuir en algo al decoro y perfeccion de la beatitud.

Al 2.° que, aunque el cuerpo nada aporte á aquella operacion intelectual, por la que se ve la esencia de Dios; pudiera no obstante ser impedimento de ella, y por lo mismo es necesaria la perfeccion del cuerpo, á fin de que no impida la elevacion de la mente.

Al 3.° que para la perfecta operacion del entendimiento se requiere en efecto su abstraccion de este cuerpo corruptible, que agrava al alma: no empero la del cuerpo espiritual, que estará plenamente subordinado al espíritu, de lo cual se tratará en la tercera parte de esta obra (2).

ARTÍCULO VII.—**Se requieren algunos bienes esteriores para la beatitud?** (3)

1.° Parece que para la beatitud se requieren tambien esteriores bienes. Lo que á los Santos se promete en galardon, pertenece á la beatitud (4): tal sucede con ciertos bienes esteriores, como manjar y bebida, riquezas y reinado; segun consta por San Lúcas (22, 30): *Para que comais y bebais á mi mesa en mi reino;* San Matéo (6, 20): *Atesorad para vosotros tesoros en el cielo;* y (Matth. 25, 34): *Venid, benditos de mi Padre, poseed el reino...;* así pues se requieren para la beatitud bienes esteriores.

2.° Segun Boecio (De consol. lib. 3, prosa 2) «la beatitud es un estado per» fecto en el colmo de todos los bienes»;

(1) Nicolai rectifica esta cita, sustituyéndola por l. 15, c. 16: en uno y otro lugar se halla más ó ménos espresamente lo atribuido aquí á Porfirio.

(2) Pensaba tratar y hubiera tratado de este punto, á no habérselo impedido la muerte. Véanse las CC. 82, 83, 84 y 85 del suplemento.

(3) Véanse en las notas 1, pág. 18, y 2, pág. 37, los errores de los cerintianos y quiliastas, nuevamente refutados aquí.

(4) Pues ella misma es tambien premio ó galardon.

y no dejan de ser bienes del hombre los esteriores, aunque mínimos, como dice San Agustin (De lib. arb. l. 2, c. 19; y l. 1, c. 9): estos por consiguiente se requieren tambien para la beatitud.

3.° Dice el Señor (Matth. 5, 12): *Vuestro galardon muy grande es en los cielos;* y estar en los cielos significa una localidad: luego á lo ménos un lugar esterior se requiere para la beatitud.

Por el contrario, se dice (Ps. 72, v. 25): *Porque qué hay para mí en el cielo? y fuera de tí, qué he querido sobre la tierra?* como quien dice: nada quiero, sino esto que sigue (v. 28): *Mas á mí bueno me es el apegarme á Dios;* por lo que ninguna otra cosa fuera de Dios se requiere para la beatitud.

Conclusion. [1] *Para la beatitud imperfecta, cual puede obtenerse en esta vida, requiérense bienes esteriores; no como indispensables á la esencia de la beatitud, sino como instrumentalmente conducentes á ella.* [2] *Para la beatitud perfecta, que consiste en la vision de Dios, de ningun modo se requieren bienes estrínsecos.*

Responderémos, que *para la beatitud imperfecta posible en esta vida requiérense bienes esteriores, no como existentes por la esencia misma de la beatitud, sino como conducentes á ella á manera de instrumentos;* pues la tal beatitud consiste en la práctica de la virtud, segun se dice (Ethic. l. 1, c. 7): porque el hombre en esta vida ha menester atender á necesidades corpóreas, tanto para el ejercicio de la virtud contemplativa, como para el de la activa, para la cual ademas se requieren muchas otras cosas, con las que ejerza las obras de virtud activa. Mas *para la beatitud perfecta, que consiste en la vision de Dios, de ningun modo se requieren tales bienes.* Y es la razon de esto, que todos esos bienes esteriores ó son necesarios para el sostenimiento del cuerpo animal, ó lo son para algunas operaciones, que por medio de este ejecutamos, y que convienen á la vida humana. Pero aquella perfecta beatitud, que consiste en la vision de Dios, ó estará en el alma sin cuerpo, ó en el alma unida á un cuerpo, no ya animal, sino espiritual; y por eso mismo de ningun modo se requieren para aquella *perfecta* beatitud esos bienes esteriores, ordenados á la vida animal. Y, puesto que en esta vida se aproxima más á la semejanza de la beatitud perfecta la felicidad contemplativa que la activa, como más semejante tambien á Dios, segun consta por lo ya dicho (C. 3, a. 5); síguese que ménos tambien necesita de tales bienes corporales, conforme á lo que se dice (Ethic. l. 10, c. 8).

Al argumento 1.° dirémos, que todas aquellas promesas corporales, contenidas en la Sagrada Escritura, deben entenderse metafóricamente, en atencion á que lo espiritual suele designarse en las Escrituras por medio de lo corporal, para que de lo conocido nos elevemos á desear lo que nos es desconocido, como dice San Gregorio (Hom. l. 1 (1) in Evang.). Así por la comida y bebida se significan los goces de la beatitud; en las riquezas la plena satisfaccion, de que el hombre se saciará en Dios; y el reino denota la exaltacion del hombre hasta su union con Dios.

Al 2.° que esos bienes, destinados á la vida animal, nada tienen que ver con la vida espiritual, en que consiste la perfecta beatitud. Y no obstante habrá en ella el acumulamiento de todos los bienes; puesto que, cuanto hay de bueno en ellos, se hallará todo en la fuente soberana de todo bien.

Al 3.° que segun San Agustin (lib. de serm. Dom. in monte, l. 1, c. 9) no se dice que la recompensa de los Santos se encuentre en cielos corpóreos; sino que por cielos se significa la sublimidad de los bienes espirituales. Tendrán sin embargo de esto los bienaventurados su residencia local corpórea, el cielo empíreo; no por necesario á la beatitud, sino por cierta conveniencia y decoro.

ARTÍCULO VIII. — **La compañía de los amigos es requisito de la beatitud?**

1.° Parece que los amigos son necesarios para la beatitud, porque la futura beatitud se designa frecuentemente en las Escrituras bajo el nombre de gloria; y la

(1) Y no 10, como se ve en casi todas las ediciones, á escepcion de la de Nápoles (1763) y otras posteriores á la rectificacion hecha en ella por el P. Nicolai.

gloria consiste en que lo bueno del hombre se divulgue entre muchos. Eso prueba que la compañía de los amigos es necesaria para la beatitud.

2.° Boecio dice (Séneca, epist. 6) que «no es grata la posesion de bien alguno » sin la comparticipacion (1) »; y la beatitud es inseparable del placer: lo cual demuestra la necesidad de la comunicacion con los amigos para la beatitud.

3.° La caridad se hace perfecta con la beatitud; y la caridad abraza el amor de Dios y del prójimo: parece pues necesaria á la beatitud la sociedad de los amigos.

Por el contrario, dice el Sabio (Sap. 7, 11): *Me vinieron todos los bienes juntamente con ella*, con la divina sabiduría, que consiste en la contemplacion de Dios: y segun esto nada más se requiere para la beatitud.

Conclusion. [1] *Para la felicidad de la presente vida son necesarios los amigos: no por su utilidad, pues el que es feliz se basta á sí mismo; ni por deleite, el cual lo tiene completo en el ejercicio de la virtud; sino por razon de la buena obra, es decir, para hacerles bien y gozarse en ello por ellos mismos y utilizar su cooperacion en los beneficios, que á ellos y á otros dispense.* [2] *La compañía de los amigos no es requisito indispensable para la perfecta beatitud de la vida futura; aunque sí contribuye al completo bienestar del bienaventurado.*

Responderémos, que *si se trata de la felicidad en la vida presente*, segun dice Aristóteles (Ethic. l. 9, c. 9, 11 y 13): «*el hombre feliz necesita de los amigos, » no para su utilidad, pues se basta á sí » mismo; ni por el deleite, toda vez que » lo tiene perfecto en la operacion de la » virtud; pero sí por la buena obra, esto » es, para hacerles bien, y para gozarse » en verlos disfrutar de sus beneficios, y » para que cooperen con él en la práctica » del bien*»: porque el hombre para obrar bien ha menester de la cooperacion de los amigos, lo mismo en el ejercicio de la vida activa, que en el de la contemplativa. Mas, *concretándonos á la perfecta beatitud en nuestra* (verdadera) *patria, no se requiere como indispensable para ella la compañía de los amigos;* puesto que el hombre tiene (*allí*) en Dios toda la plenitud de su perfeccion: esto sin perjuicio de que la tal compañía contribuya al bienestar en la beatitud; por lo cual dice San Agustin (Super Gen. ad litt. l. 8, c. 26) que «la criatura espiritual, para ser bien» aventurada, solo intrínsecamente es ayu» dada por la eternidad, verdad y caridad » del creador; pero estrínsecamente, si se » quiere decir que es auxiliada, quizá lo » es únicamente en cuanto se ven unas » á otras, gozándose en su comparticipacion».

Al argumento 1.° dirémos, que la gloria esencial á la beatitud es sola la que el hombre tiene en Dios y no en el hombre.

Al 2.° que esas palabras (2) se entienden, cuando no hay plena satisfaccion en el bien que se posée; lo que no tiene aplicacion á nuestro caso, por cuanto el hombre tiene en Dios todo cuanto le basta.

Al 3.° que la perfeccion de la caridad es esencial á la beatitud en cuanto al amor de Dios (3), y no en órden al del prójimo. Así, si una sola alma estuviese gozando de Dios, sería bienaventurada sin prójimo alguno á quien amase: si bien, supuesto algun prójimo, el amor á este se entraña en el perfecto amor á Dios; lo cual quiere decir que la amistad se ha con la perfecta beatitud de una manera como concomitante.

(1) El testo literal de Séneca dice *sine socio*, en vez de *sine consortio*, que hallamos contestemente en el de la Suma.

(2) De Séneca, y no de Boecio; por más que se vean citadas como aducidas por este.

(3) Lo cual no quiero decir que la esencia formal de la beatitud consiste en el amor de Dios; pues deja sentado y repite cien veces que pertenece esencialmente al entendimiento, como operacion propia de este, y no de la voluntad; sino solo que incluye esencialmente el amor á Dios, no así empero el del prójimo.

CUESTION V.

Consecucion de la beatitud (1).

La consecucion de la beatitud, considerada en sí misma, se espondrá en los siguientes ocho artículos: 1.° Puede el hombre conseguir la beatitud? — 2.° Puede ser más bienaventurado un hombre que otro? — 3.° Puede ser alguno bienaventurado en esta vida? — 4.° Puede perderse la beatitud ya obtenida? — 5.° Puede el hombre lograr la beatitud por sus naturales recursos? — 6.° Consigue el hombre la beatitud por la intervencion de alguna criatura superior (á él)? — 7.° Se requieren algunas obras del hombre, para que este obtenga de Dios la beatitud? — 8.° Deséan todos los hombres la beatitud?

Artículo I. — **Puede el hombre conseguir la beatitud?** (2)

1.° Parece que el hombre no puede alcanzar la beatitud: porque, así como la naturaleza racional es superior á la sensible, así la intelectual lo es respecto de la racional, segun consta de San Dionisio (De divin. nomin. c. 4, 5, 6, 7 y 8). Los brutos animales, que solo tienen sensibilidad por su naturaleza, no pueden llegar al fin de la naturaleza racional: así tampoco el hombre, de naturaleza racional, puede alcanzar el fin de la naturaleza intelectual, que es la beatitud.

2.° La verdadera beatitud consiste en la vision de Dios, que es la verdad pura: es así que es connatural al hombre ver la verdad en las cosas materiales, de modo que percibe las especies inteligibles en las imágenes, segun se dice (De anima, l. 3, t. 39): luego no le es posible alcanzar la beatitud.

3.° Consiste la beatitud en la posesion del sumo bien; y nadie puede llegar á lo sumo, sin traspasar los medios: mediando pues entre Dios y la naturaleza humana la angélica, á la que no le es dado al hombre sobreponerse, parece incapaz de alcanzar la beatitud.

Por el contrario, dícese (Ps. 93, 12): *Bienaventurado el hombre, á quien tú instruyeres, Señor.*

Conclusion. *El hombre puede conseguir la bienaventuranza del cielo.* (3)

Responderémos, que la beatitud denota la consecucion del sumo bien: cualquiera pues capaz del bien perfecto lo es de obtener la beatitud. Que el hombre es capaz del bien perfecto se demuestra, con solo observar que su inteligencia puede comprender lo universal y el bien perfecto, así como su voluntad aspirar á él: luego *el hombre es capaz de obtener la beatitud.* Esto mismo evidencia la capacidad en el hombre de la vision de la

(1) En la C. 12 de la 1.ª Parte ha tratado de la vision de la divina esencia; y, como esta y la posesion beatífica de Dios son en la realidad una misma cosa, pudiera creerse redundante el disertar aquí de nuevo sobre lo mismo; mas no es difícil notar que, distinguiéndose dichos dos conceptos racionalmente, es muy oportuno examinar aquí el asunto en cuestion bajo su aspecto más comun y genérico. Lo que sí merece tenerse en cuenta es que las proposiciones allí establecidas como tésis dan claridad y sirven de base en gran parte á la doctrina desarrollada en los artículos de esta Cuestion 5.ª, de interes tan propio como transcendental en su carácter más eminentemente teológico; predominando sobre este en el otro lugar citado el punto de vista filosófico, y siendo esto confirmacion y ampliacion de lo allí consignado ó espuesto.

(2) Es dogma de fe declarado espresamente por los Concilios de Letran (c. *Firmiter*), de Trento (*ses.* 25) y de Florencia y por la bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII.

(3) Confrontada la doctrina de este artículo con la contenida en el 5.°, resulta que en el presente art. 1.° solamente trata el A. Doctor de probar la capacidad del hombre para conseguir el bien perfecto, en razon á que por una parte la criatura racional tiene natural potencia de conocer aquí en la tierra á Dios, sumo y universal bien, por medio del estudio de las criaturas, y con el cual consigue saber que existe ese gran Dios, que llegaría á hacerla bienaventurada si lo viese; y por otra, en cuanto á que el entendimiento humano, considerado como tal, es naturalmente capaz, aunque *remotamente*, de la vision divina, en el mero hecho de gozar de una esencia espiritual. — M. C. G.

divina esencia, segun lo espuesto (I P., C. 12, a. 14) (1): y en esa vision consiste precisamente la perfecta beatitud del hombre, como dejamos demostrado.

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza racional supera á la sensitiva de muy diverso modo que la intelectual á la racional. La naturaleza racional escede á la sensitiva en cuanto al objeto del conocimiento, por cuanto el sentido de ningun modo puede conocer lo universal, cuya razon es cognoscitiva; al paso que la superioridad de la intelectual respecto á la racional está en el modo de conocer (*una y otra*) la verdad inteligible. La naturaleza intelectual percibe instantáneamente la verdad, para cuya adquisicion la racional tiene que valerse de investigaciones de su razon, como es claro por lo dicho (I P., C. 79, a. 8): así que la razon llega á lo que el entendimiento aprende mediante cierto movimiento; por lo tanto la naturaleza racional puede alcanzar la beatitud, que es la perfeccion de la naturaleza intelectual, aunque de distinto modo que los ángeles. Estos la obtuvieron inmediatamente despues del principio de su creacion; miéntras que los hombres llegan á ella mediante el transcurso del tiempo: y ni con tiempo ni sin él puede jamás alcanzarla la naturaleza sensitiva.

Al 2.º que en el estado de la vida actual del hombre le es connatural el modo de conocer la verdad inteligible por medio de imágenes; mas despues del presente estado de vida tiene otro diverso é igualmente connatural, como va dicho (I P., C. 84, a. 7; y C. 89, a. 1).

Al 3.º que el hombre no puede sobreponerse á los ángeles en el grado de su naturaleza, de manera que llegue á serles naturalmente superior; pero sí puede superarlos por la operacion de su entendimiento, entendiendo que existe algo superior á ellos, y que beatifica á los hombres: y, cuando este conocimiento haya llegado á ser perfecto en el hombre, entónces será perfectamente bienaventurado.

ARTÍCULO II.—**Puede ser más bienaventurado un hombre que otro?** (2)

1.º Parece que no puede ser un hombre más bienaventurado que otro: porque la beatitud es premio de la virtud, como dice Aristóteles (Ethic, l. 1, c. 9); y á todos se otorga igual premio por las obras de virtud, segun se dice (Matth. 20, 9 y 10) que todos los que trabajaron en la viña *recibieron cada uno su denario;* porque, como dice San Gregorio (Hom. 19 in Evang.), «obtuvieron igual retribucion de vida eterna»: por consiguiente no será uno más bienaventurado que otro.

2.º La beatitud es el sumo bien; y nada puede haber mayor que lo sumo: luego no puede darse otra beatitud mayor que la de un solo hombre.

3.º Siendo la beatitud el bien perfecto y suficiente (3), satisface el deséo del hombre; y no se aquieta el deséo, si falta algun bien, que pueda echarse de ménos: si pues nada falta, que pueda completarse, no podrá haber otro bien alguno mayor; y así, ó no es el hombre bienaventurado, ó, si lo es, no puede haber otra beatitud mayor.

Por el contrario, dice San Juan (Ev. 14, 2): *En la casa de mi Padre hay muchas moradas*, por las cuales segun San Ag. (De Virg. c. 26; y tract. 67 in Joann.) se denotan las diversas categorías de méritos en la vida eterna. La dignidad de la vida eterna, que se concede por el mérito, es la beatitud misma: hay pues diversos grados de beatitud, no siendo por lo tanto igual la de todos.

Conclusion. [1] *En cuanto al bien, que es el objeto y causa de la beatitud, no puede ser mayor una que otra.* [2] *En cuanto á la posesion y fruicion de ese bien puede alguno ser más bienaventurado que otro* (4).

(1) Véanse las notas 2, pág. 79, y 2, pág. 80 del t. 1.º

(2) Joviniano, condenado por el Concilio de Florencia, decia heréticamente que «todos los bienaventurados son iguales en la gloria, y que no hay en la bienaventuranza celestial diferencia alguna de premios».

(3) *Eth.* l. 1, c. 5, *greco-lat.* ó c. 9 en los antiguos manuscritos.

(4) Recuérdese la doctrina del Santo Doctor, establecida en la 1.ª part. Cuest. 12, art. 6. De todo lo cual se inferirá que en la presente materia solo se trata de probar la desigualdad de lo que llaman los teólogos *gloria accidental*; mas no de la que nombran *esencial* y *específica*. En cuyo sentido la referida conclusion forma un principio de fe, definido por dicho Concilio de Florencia, y ademas por el Tridentino contra Lutero y sus adeptos; los cuales, aunque de un modo diverso que Joviniano, cayeron en el mismo error. Ya hacia mucho tiempo que San Siricio en un Concilio romano y San Ambrosio en otro de Milan habian condenado esta herejía.—M. C. G.

Responderémos que segun lo dicho (C. 1, a. 8; y C. 2, a. 7) en la idéa de beatitud se incluyen dos cosas : el mismo *fin* último, que es el sumo bien; y la *consecucion* ó fruicion del mismo. En cuanto al bien mismo, objeto y causa de la beatitud, *no puede haber una beatitud mayor que otra*, siendo uno mismo y solo el bien sumo, Dios, cuya fruicion constituye felices á los hombres. Mas *en cuanto á la posesion ó fruicion de ese mismo bien puede uno ser más feliz que otro;* porque, cuanto más se goza de ese bien, tanto es mayor la felicidad. Sucede en efecto que alguno disfruta de Dios más perfectamente que otro, por hallarse mejor dispuesto ó preparado á esa fruicion : y en este concepto puede uno ser más bienaventurado que otro.

Al argumento 1.º dirémos, que la unidad del denario significa la identidad de la beatitud por parte del objeto; como la diversidad de moradas denota la de grados de beatitud en su fruicion.

Al 2.º que la beatitud se dice ser el sumo bien, en cuanto es la perfecta posesion ó fruicion del bien soberano.

Al 3.º que á ningun bienaventurado le falta bien alguno que desear, poseyendo el mismo bien infinito, que es « el bien » de todo bien », como dice San Agustin (Epist. 36; y De Trin., l. 13, c. 7); aunque se dice alguno más feliz que otro por razon de la diversa participacion de ese mismo *(único)* bien. Y la adicion de otros bienes no acrece la beatitud : por lo que San Ag. dice (Confess. l. 3, c. 4): « Quien conoce á tí y aquellas (1) cosas, no es más bienaventurado por ellas; » sino que es bienaventurado por tí solo».

ARTÍCULO III. — **Puede alguno ser bienaventurado en esta vida?** (2)

1.º Parece que la beatitud puede poseerse en esta vida : porque se dice (Ps. 118, v. 1) : *Dichosos aquellos, que caminan sin tropiezo por la senda de los divinos mandamientos :* esto se verifica en esta vida ; y segun ello alguno puede ser en ella bienaventurado.

2.º La participacion imperfecta del bien sumo no destruye la razon de beatitud : de otro modo no sería uno más bienaventurado que otro; y en la presente vida pueden los hombres participar del sumo bien, conociendo y amando á Dios, aunque imperfectamente : puede pues el hombre ser bienaventurado en esta vida.

3.º Lo que todos afirman, no puede ser enteramente falso: porque parece natural lo que se halla en los más ; y la naturaleza no falla en todo. Siendo pues cierto que los más cifran la bienaventuranza en esta vida, como consta (Ps. 143, v. 15) : *Tienen por feliz á aquel pueblo, que abunda en estos bienes*, los de la vida actual ; síguese que alguno puede ser bienaventurado en esta vida.

Por el contrario, dice Job (14, 1): *El hombre nacido de mujer, viviendo breve tiempo, está relleno de muchas miserias* ; la beatitud escluye *(toda)* miseria ; luego el hombre en esta vida no puede ser bienaventurado.

Conclusion. *Alguna participacion de la beatitud puede tenerse en esta vida ; más no la perfecta y verdadera beatitud.*

Responderémos que *en esta vida se puede tener alguna participacion de la beatitud; pero no es asequible aquí la beatitud perfecta y verdadera :* y esto lo demostrarémos por dos consideraciones : 1.ª por la razon misma comun de la beatitud. Esta, como el bien perfecto y suficiente que es, escluye todo mal, y sacia todo deséo ; y en esta vida no es posible sustraerse á todo mal, como que está sujeta á muchos males inevitables, ya de ignorancia por parte del entendimiento, ya de desordenado afecto en el apetito : así como á muchísimas penalidades en el cuerpo, como acertada y minuciosamente espone S. Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 5, 6, 7 y 8). Asímismo tampoco es posible saciar en esta vida el deséo de bien, por cuanto el hombre deséa naturalmente la permanencia del bien, que posée ; y los bienes de esta vida son transitorios, como lo es la vida misma, que nosotros naturalmente poseemos y la quisiéramos prolongar á perpetuidad; puesto que todo hombre rehusa naturalmente la muerte : por lo que es imposible obtener en esta

(1) Solo en la edicion romana se lée *alia* (otras) por *illa*.

(2) Los begardos y begüinas pretendian que « los hombres » pueden conseguir en esta vida la beatitud final en todos » sus grados de perfeccion, que habrán de obtener en el » cielo » : error condenado por Clemente V en el Concilio de Viena.

vida la beatitud propiamente tal. 2.º Si consideramos en qué consiste especialmente la beatitud, es decir, la vision de la divina esencia, inaccesible al hombre en esta vida, segun se ha demostrado (1.ª P. C. 12, a. 11). Todo esto prueba evidentemente que *nadie en esta vida puede alcanzar la verdadera y perfecta beatitud* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se dicen algunos felices en esta vida, ó por la esperanza de lograr en la futura la bienaventuranza, conforme á aquello (Rom. 8, 24): *en la esperanza hemos sido hechos salvos;* ó por alguna participacion de la beatitud en cierta parcial fruicion del sumo bien.

Al 2.º que la participacion de la beatitud puede ser imperfecta en dos conceptos: 1.º por parte del objeto mismo de la beatitud, el cual ciertamente no es visto segun su propia esencia; y esta imperfeccion no es conciliable con la razon de verdadera beatitud; 2.º por parte del mismo partícipe, quien realmente alcanza al objeto mismo de la beatitud en sí mismo, esto es, á Dios; pero imperfectamente en relacion con el modo de gozar Dios de sí mismo: y tal imperfeccion no está en pugna con la verdadera razon de la beatitud; por cuanto, siendo la beatitud cierta operacion, segun lo dicho (C. 3, a. 2.), la verdadera razon de beatitud se considera por el objeto, el cual da especie al acto; y no por el sujeto.

Al 3.º que los hombres piensan que en esta vida existe alguna beatitud por alguna semejanza de la beatitud verdadera; y en este sentido no se engañan del todo en su opinion.

ARTÍCULO IV. — **La beatitud adquirida puede perderse?** (2)

1.º Parece que la beatitud se puede perder: porque la beatitud es una perfeccion, y toda perfeccion reside en el ser susceptible de ella segun el modo del mismo ser. Siendo pues el hombre mudable por su naturaleza, parece que participa de la beatitud instablemente, y por lo mismo puede perderla (3).

2.º La beatitud consiste en la accion del entendimiento, el cual está subordinado á la voluntad; y esta puede decidirse por cosas opuestas entre sí (4): parece por lo tanto que puede desistir de la operacion, por la cual el hombre se hace bienaventurado, y dejar así de serlo.

3.º Al principio corresponde el fin; y la beatitud del hombre tiene principio, puesto que no siempre ha sido bienaventurado: debe por consiguiente tener un fin.

Por el contrario, dícese (Matth. 25, 46) hablando de los justos: *irán á la vida eterna*, que es por lo dicho (a. 2) la beatitud de los Santos. Lo que es eterno, nunca termina: luego la beatitud no puede perderse.

Conclusion. [1] *La beatitud imperfecta, cual puede obtenerse en esta vida puede perderse.* [2] *La beatitud perfecta, que esperamos despues de esta vida, no se puede perder* (5).

Responderémos que *la beatitud imperfecta, posible en esta vida, se puede perder* (6). Esto se ve claramente en la felicidad contemplativa, la cual puede perderse, ya por el olvido, como cuando por una enfermedad se olvida la ciencia; ya

(1) Aquí inculca el Santo lo manifestado en dicha 1.ª parte. Desvanecidas por la luz del Evangelio las doscientas y tantas opiniones de los filósofos paganos sobre la verdadera bienaventuranza del hombre, es ya evidente á todos que esta consiste en el solo conocimiento y posesion de Dios, bien se consideren en el órden natural, ó bien en el sobrenatural. El fin pues de la naturaleza inteligente es Dios, el cual puede solamente llenar todas las facultades del hombre. La bienaventuranza *natural*, aunque perfecta en sí misma, luego que se pone en parangon con la *sobrenatural*, desaparece completamente: nace aquella del conocimiento y fruicion *abstractivos* de la divinidad; mas esta toma formal orígen de la inmediata é *intuitiva* vision, conocimiento y fruicion de Dios. — M. C. G.

(2) Segun Orígenes « no será perpetua la bienaventuranza » (como ni eternas las penas de los réprobos), sino que las al» mas de los bienaventurados volverán á animar sus cuerpos » mortales y padecer en ellos, estableciéndose así un círculo de » felicidad y de miseria ». Tanto esta herejía como la análoga de otros insinuados por el *Directorium inquisit.* (P. 2, C. 8) fueron condenadas por Benedicto XI en su estravagante *Benedictus Deus*, como lo estaban ya por las palabras *vitam æternam* del Símbolo Apostólico.

(3) Algunos distinguen en este art. 4.º entre *perpetuidad* é *inamisibilidad* de la bienaventuranza, diciendo que aquella significa cierta duracion, miéntras que esta supone inmutabilidad. Así pues, cuando se pregunta, si la *bienaventuranza puede perderse*, la cuestion no se coloca en el terreno de la perpetuidad formal, sino en el de la inamisibilidad, como causa que es de la perpetuidad. — M. C. G.

(4) Ya contradictoriamente, como el obrar ó no; ya sean contrarias, como practicar el bien ó el mal; y á unas ú otras se estiende su libertad, consistiendo en esto su mutabilidad ó volubilidad: lo que conviene aquí tener presente.

(5) En este artículo viene á razonar el Doctor A. lo que los teólogos llaman *dotes* del alma bienaventurada, á saber; la *inamisibilidad*, la *impecabilidad* y la *necesidad* de amar á Dios. M. C. G.

(6) Por eso mismo no es perfecta ó verdadera felicidad, segun observa con insistencia San Agustin (*De civit. Dei*, l. 19, c. 5 y sig.)

por ocupaciones, que totalmente abstráen á uno de la contemplacion. Lo propio se observa en la felicidad activa; porque la voluntad humana puede mudarse, desistiendo del ejercicio de la virtud, en el que principalmente consiste la felicidad. Aun permaneciendo íntegra la virtud, pueden tambien los cambios esteriores perturbar esa beatitud, impidiendo muchos actos de virtudes; si bien no pueden disiparla por completo, toda vez que aún subsiste la operacion de la virtud, con tal que el hombre sufra loablemente las tales vicisitudes. Y por lo mismo que la beatitud, de esta vida puede cesar, lo cual parece pugnar con la nocion de la beatitud; por eso dice Aristóteles (Eth. l. 1, c. 10) que «en esta vida hay algu»nos felices, no en absoluto *(simplici»ter)*, sino en cuanto consiente su natu»raleza de hombres», sujeta á mudanza. Por lo que hace á la beatitud perfecta, que esperamos despues de esta vida, es de notar que Orígenes (Periar. l. 1, c. 5; y l. 2, c. 3) supuso, suscribiendo al error de algunos platónicos (1), que despues de la última beatitud puede el hombre hacerse desventurado (2): esto empero es evidentemente falso por dos razones. 1.ª Por la nocion misma comun de la beatitud; pues, siendo esta el bien perfecto y suficiente, no puede ménos de satisfacer el deséo del hombre, y eximirle de todo mal (3). El hombre deséa naturalmente retener el bien que posée, y obtener la seguridad de conservarle; de lo contrario le afligirá el temor de perderlo ó la pena de la certeza de su privacion. Mas para la verdadera beatitud se requiere que el hombre abrigue la opinion cierta de que nunca ha de perder el bien que posée: y, si esta idéa es cierta, claro es que jamas perderá la beatitud; y si falsa, esto es ya cierto mal, el de tener una opinion falsa; porque el error es un mal intelectual, como la verdad un bien del entendimiento, segun se dice (Ethic. l. 6, c. 2 y 3). Así pues no sería verdaderamente feliz, suponiendo algun mal en él. 2.ª Por la razon de la beatitud en especial. Se ha demostrado anteriormente (C. 3, a. 8) que la perfecta beatitud del hombre consiste en la vision de la divina esencia: y es imposible que alguno, que ve la divina esencia, quiera no verla; porque todo bien poseido, del que alguno quiere carecer, ó es insuficiente y se deséa reemplazar por otro más suficiente que él; ó lleva anejo algun inconveniente, que viene á producir hastío. Mas la vision de la divina esencia llena el alma de todos los bienes, uniéndola á la fuente de toda bondad, conforme á lo que se dice (Ps. 16, v. 15): *Seré saciado, cuando apareciere tu gloria*; y (Sap. 7, 11): *Me vinieron todos los bienes juntamente con ella*, con la contemplacion de la sabiduría. Por otra parte no lleva adjunto inconveniente alguno; pues de la contemplacion de la sabiduría se dice (Sap. 8, 16): *Ni su conversacion tiene amargura, ni tedio su trato.* Así es evidente que el bienaventurado no puede querer por su parte abandonar la beatitud, como ni tampoco perderla, retirándosela Dios; porque el quitársela Dios sería una pena, que no puede aplicarle tan justo juez sin culpa alguna, en la cual no puede incurrir quien ve la esencia de Dios, no pudiendo ménos de estar *(siempre)* inherente á esta vision la rectitud de la voluntad, segun lo ya demostrado (C. 4, a. 8.). Mucho ménos puede arrebatársela algun otro agente; porque el alma unida á Dios se eleva sobre todo otro ser, y así nada ni nadie puede separarla de esa union. Así pues parece (4) inadmisible que el hombre pase de la beatitud á la

(1) En algunas ediciones se lée *philosophorum* por *platonicorum*. Porfirio, platónico tambien, es uno de los indudablemente aludidos; y Virgilio insinúa lo propio, al decir que las almas destinadas á los Campos Elíseos (la felicidad futura) volverán al rio Letéo, símbolo mitológico del olvido de todo lo pasado; en lo cual parece referirse ó al aniquilamiento ó quizá más bien á cierta metempsícosis, cual la que hoy afectan admitir algunos de la secta espiritista y de otras idéas modernas, segun ya dejamos anotado en el T. 1.º, pág. 589, nota 2; y pág. 928, n. 4.

(2) Por el pecado, pues no creia impecables las almas bienaventuradas. Drioux.

(3) Que la bienaventuranza aquieta todo deséo del hombre, etc., puede entenderse de dos maneras: ó en el sentido de que la beatitud formal es el formal cumplimiento de todos los deséos del hombre; y así la proposicion es falsa, ni es la intentada por el Santo Doctor: ó en cuanto dicha beatitud es la que produce el cumplimiento de todo deséo y espele toda clase de males, de forma que la razon de la beatitud se la haga consistir en la saciedad de todo deséo natural, prescindiendo del modo tal ó cual de así verificarse; y este es el concepto verdadero, en que aquí se toma. Por consiguiente Scoto se equivocó, entendiendo esto al contrario.—M. C. G.

(4) Es decir, aparece conforme á la razon y demostrado por raciocinio; no entienda alguno acaso que esa palabra *parece* supone falta de plena conviccion, y mucho ménos tratándose de un punto de fe.

miseria y viceversa á influjo de cualesquiera alternativas de tiempos, vicisitudes temporales, que no pueden tener cabida sino en lo que es mudable á merced del tiempo y del movimiento (1).

Al argumento 1.° dirémos que la beatitud es la perfeccion consumada, y como tal escluye todo defecto de su poseedor: y así se le otorga exenta de mutabilidad, por obra del poder divino, que eleva al hombre á la participacion de la eternidad, incompatible con todo género de variacion.

Al 2.° que en las cosas, que se ordenan al fin, la voluntad en efecto fluctúa entre cosas opuestas; pero al último fin se ordena ella misma por necesidad natural, de lo que es concluyente prueba que el hombre no puede no querer ser bienaventurado.

Al 3.° que la beatitud tiene principio á causa de la condicion del que la obtiene; pero escluye toda terminacion por la condicion del bien, cuya partipacion le constituye bienaventurado: es decir, que el comienzo de la beatitud reconoce causa diversa de la que motiva su interminabilidad.

ARTÍCULO V.—**Puede el hombre por sus medios naturales adquirir la beatitud?** (2)

1.° Parece que el hombre puede conseguir la beatitud por sus naturales esfuerzos: porque la naturaleza no falta en lo necesario; y nada tan necesario al hombre, como aquello por lo cual (3) obtiene su último fin: por consiguiente no carece de eso la humana naturaleza. Puede por tanto el hombre con sus fuerzas naturales conseguir la beatitud.

2.° El hombre, más noble que las criaturas irracionales, parece ser más suficiente que ellas: estas pueden por sus recursos naturales conseguir sus fines; luego con más razon puede el hombre lograr el suyo, la beatitud.

3.° «La beatitud es una operacion perfecta», segun Aristóteles (Eth. l. 2, c. 7); y al que comienza una cosa compete terminarla. Ahora bien: la operacion imperfecta, que es como el comienzo en las operaciones humanas, está en la potestad natural del hombre, en virtud de la cual es dueño de sus acciones: parece por lo tanto que por esa misma potestad natural puede llevar á cabo su operacion perfecta, obteniendo así la beatitud.

Por el contrario: el hombre es naturalmente el principio de sus actos, mediante el entendimiento y la voluntad; y la última beatitud asignada á los Santos escede al entendimiento y á la voluntad del hombre, pues dice el Apóstol (I Cor. 2, 9): *ojo no vió, ni oreja oyó, ni en corazon de hombre subió lo que preparó Dios para aquellos que le aman:*

Conclusion. [1] *La beatitud imperfecta, posible en esta vida, es asequible al hombre por sus naturales facultades; del propio modo que la virtud, en cuya operacion consiste* [2]. *Ni el hombre ni criatura alguna puede por sus medios naturales conseguir la beatitud perfecta.*

Responderémos que *la beatitud imperfecta, de que es susceptible esta vida, está al alcance del hombre por sus naturales recursos; al modo que lo está la virtud, en cuya práctica consiste*, de lo cual trataremos luego (C. 63). Mas la beatitud perfecta del hombre, como queda dicho (C. 3, a. 8), consiste en la vision de la divina esencia. Ver á Dios en su esencia escede, no solo á naturaleza del hombre, sino á la de toda criatura, como se ha demostrado (1.ª P. C. 12, a. 4): porque el conocimiento natural de cada criatura está en proporcion de su sustancia, como de la inteligencia se dice (lib. De causis, proposit. 8) que conoce las cosas que están sobre ella, y las que están debajo de ella, segun el modo de su sustancia; y todo conocimiento habido en razon de sustancia creada nada tiene que ver con la vision de la divina esencia,

(1) Resulta pues inamisible la bienaventuranza, tanto *ab intrinseco* como *ab extrinseco*; ó sea, lo mismo por la voluntad de Dios que por la naturaleza misma esencial de aquella.

(2) Tal era el error de Algazel, los begardos y begüinas y Pelagio con Celestio; si bien estos últimos se referian directamente á la posibilidad de merecerla sin la gracia de Cristo, de lo cual se trata espresamente en la C. 109, a. 5; y C. 114, a. 2; al paso que aquí se discute, si puede el hombre por sus naturales facultades llegar á ejercer la operacion constitutiva de la beatitud formal.

(3) Así la generalidad de las ediciones: en alguna sin embargo en lugar de *per quod* se lée *quod per*, cuya version deberia ser «aquello que por el último fin se obtiene». Parece preferible *per quod*; y más, si se atiende á lo que inmediatamente dice.

que se eleva infinitamente sobre toda sustancia creada: por consiguiente *ni el hombre ni criatura alguna puede conseguir la última beatitud por sus naturales medios* (1).

Al argumento 1.° dirémos que, así como la naturaleza no defrauda al hombre en lo necesario, á pesar de no haberle provisto de armas y vestidos como á los demas animales, pues le dió razon y manos, con que pueda procurárselos; tampoco le falta en lo necesario, para conseguir la beatitud, áun cuando no le haya dado algun principio de ella, porque esto era imposible: pero le ha dotado del libre albedrío, con el cual puede dirigirse á Dios, que es quien le hará bienaventurado. Lo que podemos por medio de los amigos, lo podemos en cierto modo por nosotros, como se dice (Ethic. l. 3, c. 3).

Al 2.° que de más noble condicion es la naturaleza, que puede conseguir el bien perfecto, aunque para lograrlo necesite de estraño auxilio, que la que no puede conseguir el bien perfecto, y sí solo cierto bien imperfecto, por más que para esto no haya menester auxilio ajeno, como dice Aristóteles (De cœlo, l. 2, t. 60 al 66): á la manera que está mejor dispuesto á la salud quien puede conseguirla completa, siquiera sea recurriendo á la medicina, que el que áun sin esta puede lograr únicamente cierta imperfecta sanidad; así tambien la criatura racional, que puede obtener el bien perfecto de la beatitud, si bien auxiliado necesariamente por Dios al efecto, es más perfecta que la irracional, incapaz de tal bien, y que solo alcanza cierto imperfecto bien con solas las fuerzas de su naturaleza.

Al 3.° que, cuando lo imperfecto y lo perfecto son de una misma especie, pueden sí reconocer por causa una misma potencia; no así empero, si son de distinta especie: porque no todo lo que puede causar la disposicion de la materia, puede asímismo darla su última perfeccion; y la operacion imperfecta, naturalmente puesta al alcance de la humana potencia, no es de la misma especie que aquella operacion perfecta, que constituye la beatitud del hombre; siendo innegable que la especie de cada operacion depende de su objeto: no es pues del caso el argumento.

ARTÍCULO VI. — **Consigue el hombre la beatitud por la accion de alguna criatura superior?** (2)

1.° Parece que el hombre puede llegar á ser bienaventurado por la accion de alguna criatura superior, cual es el ángel; porque en las cosas se halla un doble órden: uno de las partes del universo entre sí; otro del universo todo con respecto al bien, que está fuera del universo: el primero de estos órdenes se dirige al segundo, como á su fin, segun se dice (Metaph. l. 12, t. 52 y 53), al modo que la organizacion de las partes de un ejército entre sí reconoce por causa la subordinacion de todo el ejército al jefe. El órden recíproco de las partes del universo se considera en la accion de las criaturas superiores respecto de las inferiores, como dijimos (1.ª P. C. 21, a. 1, al 3.°). La beatitud consiste en ordenarse el hombre á un bien, que está fuera del universo, el cual es Dios: segun esto el hombre se hace bienaventurado por la accion de una criatura superior, el ángel, en favor del hombre.

2.° Lo que es tal en potencia, puede reducirse á acto por aquello que es tal en acto; como lo que es cálido en potencia, pasa á ser de hecho cálido por lo que es cálido en acto: siendo pues el hombre bienaventurado en potencia, puede serlo en acto mediante el ángel, que lo es en acto.

3.° La beatitud consiste en una operacion del entendimiento, segun queda dicho (C. 3, a. 5); y el ángel puede iluminar el entendimiento del hombre, como se demostró (1 P. C. 111, a. 1): por consiguiente el ángel puede hacer al hombre bienaventurado.

Por el contrario, se dice (P. 83, v. 12): *El Señor dará la gracia y la gloria.*

Conclusion. [1] *Es imposible que la beatitud perfecta se confiera por la ac-*

(1) Dogma de fe definido por el Concilio de Viena, en el hecho de condenar á los begardos, segun los cuales «el alma » no necesita de la luz de gloria, que la eleve á la vision y » fruicion beatíficas de Dios».

(2) Algazel (y segun otros Averróes) decia que «la beati- » tud del alma depende de la última inteligencia» ó sea, de la sustancia separada intelectual media entre Dios y el hombre, esto es, del ángel. Refútase aquí este error.

cion de alguna criatura; y así el hombre llega á ser bienaventurado, siendo Dios el mismo agente. [2] *En cuanto á la beatitud imperfecta, esta se halla en el mismo caso que la virtud, en cuyo acto consiste.*

Responderémos, que toda criatura está sometida á las leyes de la naturaleza, como dotada de fuerzas y accion limitadas; y así lo que escede á la naturaleza creada, no puede ser hecho por virtud de criatura alguna: por lo cual, si algo ha de hacerse superior á la naturaleza; esto es hecho inmediatamente por Dios: tal es la resurreccion de un muerto, el dar vista á un ciego, y otros actos análogos. Dejamos demostrado (a. 5) que la beatitud es cierto bien, que escede á la naturaleza creada: *es por lo tanto imposible que sea otorgada por la accion de alguna criatura: el hombre pues llega á ser bienaventurado sin otro agente que Dios* (1), *hablando de la perfecta bienaventuranza. Por lo que hace á la imperfecta, la razon de esta es la misma que la de la virtud, en cuyo acto consiste.*

Al argumento 1.º dirémos, que muchas veces sucede en las potencias activas ordenadas, que el conducir al último fin pertenece á la potencia suprema; y las inferiores cooperan á la consecucion de ese último fin, disponiendo: á la manera que el uso de la nave, para el que la nave se fabrica, pertenece al arte de navegar, al cual se subordina el de construir buques. Así en el órden del universo el hombre es en efecto auxiliado por los ángeles, para conseguir su último fin por medio de algunos precedentes, con los cuales se predispone á obtenerla; pero consigue ese fin último por el mismo primer agente, que es Dios.

Al 2.º que, cuando alguna forma existe en acto en algun ente segun su ser perfecto y natural, puede ser principio de accion, que afecte á otro, como lo cálido calienta por su calor; pero, si la forma existe imperfectamente en algo, mas no segun su ser natural, *en tal caso* no puede ser principio de comunicacion de sí mismo á otro: así la intencion (2) del color en la pupila no puede comunicar blancura, ni todo lo iluminado ó caliente puede iluminar ó calentar á otros objetos; pues, si así fuese, la iluminacion y la calefaccion procederían hasta el infinito. Mas la luz de la gloria, por la cual se ve á Dios, en Dios es perfecta segun su ser natural; al paso que en cualquiera criatura se halla imperfectamente y segun cierto ser imitativo ó participado. Síguese de aquí que ninguna criatura puede transmitir á otra su beatitud.

Al 3.º que el ángel bienaventurado ilumina el entendimiento del hombre, ó tambien el de otro ángel inferior, en cuanto á algunas razones de las obras divinas; mas no en cuanto á la vision de la divina esencia, como queda dicho (1.ª P. C. 106, a. 1, al 1.º y 3.º). Para verla, todos son iluminados inmediatamente por Dios.

ARTÍCULO VII. — **Para que el hombre obtenga de Dios la beatitud, se requieren algunas obras buenas?** (3)

1.º Parece que no se requieren obras del hombre, para que este consiga de Dios la beatitud: porque Dios, como agente de infinito poder, no preexige ma-

(1) Aunque de esta materia se trata en otro lugar, conviene insinuar aquí que solo Dios es el agente de la beatitud del hombre, porque solo el mismo Dios con su santa gracia puede elevarlo á ella. Mas ¿cómo obra Dios despues al efecto de que el así elevado llegue á gozar eternamente de la vision beatífica? Por medio del *lumen gloriæ*, como dicen los teólogos. Establecida, como no puede ménos, entre Dios y la criatura racional é inteligente cierta proporcion y habitud, viene á suceder que el hombre naturalmente tiene una especie de *potencialidad*, como llamaban los escolásticos, en virtud de la cual puede ser elevado á ver á Dios *cara á cara* ó *intuitivamente*. Mas ¿cómo llega á ser de tal modo elevada la criatura racional, para gozar de ésta suprema felicidad? Con el auxilio del *lumen gloriæ*. Y ¿en qué consiste precisamente dicho auxilio? La contestacion en esta parte es algo difícil. Los tomistas suponen que no es otra cosa que una cualidad creada é inherente al alma bienaventurada en forma de *hábito*. Segun Tomasino es la misma persona del Espíritu Santo, que ilustra la mente de los bienaventurados de la manera más íntima. Petavio sostiene que es el mismo Dios, unido al alma de los mismos. Los escotistas lo hacen consistir en la caridad misma, con que los justos están adornados al separarse del mundo visible. De forma que, fuera de la existencia del citado medio, en que todos los teólogos convienen, nada de cierto puede saberse acerca de la naturaleza del *lumen gloriæ*. Y baste este recuerdo, tanto para justificar *que el hombre llega á ser bienaventurado sin otro agente que Dios*, cuanto para comprender bien la contestacion al 2.º argumento. — M. C. G.

(2) Algunos leen (creemos que equivocadamente) *intensio* «intensidad».

(3) Contra Calvino, quien enseñó que «las obras buenas no » son al hombre necesarias para conseguir la vida eterna»: los herejes llamados amsdorfianos avanzaban á decir que «son » perniciosas para la salvacion». Idénticos errores propalaron Simon el Mago, Lutero y otros, ya negando esplícitamente la necesidad de las buenas obras, ya asegurando basta la fe sola para salvarse, contra el dogma de fe declarado espresamente por el Concilio Tridentino (*ses.* 6, *can.* 9, 19 y 20) en conformidad con la doctrina católica de este artículo.

teria ni predisposicion de ella en el obrar, puesto que puede producirlo todo (1) instantáneamente; y, no exigiéndose para la beatitud del hombre sus obras como causa eficiente segun lo dicho (a. 6), no pueden ser estas requisitos indispensables para obtenerla, sino en el concepto de disposiciones: segun esto pues Dios, que no exige previas disposiciones al obrar, otorga la beatitud sin obras precedentes.

2.° Así como Dios es inmediatamente el autor de la beatitud, así tambien creó la naturaleza por sí mismo sin agente intermedio. Al establecer primitivamente la naturaleza, produjo las criaturas sin previa disposicion ni accion de ninguna de ellas, y en un primer instante hizo todas las cosas perfectas en su respectiva especie: parece por consiguiente que asímismo confiere la beatitud al hombre sin operacion alguna precedente.

3.° El Apóstol dice (Rom. 4, 6) que la bienaventuranza del hombre está en que Dios le atribuye justicia sin obras: por consiguiente no se requieren obras del hombre, para conseguir la beatitud.

Por el contrario, se dice (Joann. 13, 17): *Si esto sabeis; bienaventurados seréis, si lo hiciéreis*: conforme á esto llegamos á la beatitud por las obras.

Conclusion. *Ninguna pura criatura consigue convenientemente la beatitud sin el movimiento de la operacion, por la cual tiende á ella* (2).

Responderémos, que la rectitud de la voluntad es segun lo ya dicho (C. 4, a. 4) requisito para la beatitud; puesto que no es otra cosa que el debido órden de la voluntad al último fin, la que se exige para la consecucion del fin último; del mismo modo que la debida preparacion de la materia, para que pueda recibir forma. Mas de aquí no se deduce que deba preceder á la beatitud del hombre alguna operacion del mismo: porque pudiera Dios hacer á un tiempo á la voluntad encaminarse rectamente al fin y conseguirlo (3); así como á veces dispone la materia y le induce la forma sin intervalo de tiempo. Pero el órden de la divina sabiduría exige que esto no se verifique así; pues, segun se dice (De cœlo, l. 2, t. 64, 65 y 66), » alguno de aquellos seres, que han na» cido para tener el bien perfecto, lo ob» tiene sin movimiento, alguno con un » solo movimiento, y alguno con muchos; » mas el lograr el bien perfecto sin mo» vimiento conviene á aquel, que natu» ralmente lo tiene »; y el poseer naturalmente la beatitud es propio de solo Dios: por consiguiente propio es de solo Dios el no moverse á la beatitud por operacion alguna precedente. Ahora bien: como la beatitud escede á toda naturaleza creada, *ninguna pura criatura consigue convenientemente la beatitud sin movimiento de operacion, por la cual tiende á ella*: si bien el ángel, superior al hombre en el órden de la naturaleza, la consiguió con un solo movimiento de operacion meritoria, como hemos espuesto en la primera parte (C. 62, a. 5); pero *los hombres la obtienen previos muchos movimientos de operaciones, que llamamos méritos*. Por lo cual segun Aristóteles (Eth. l. 1, c. 9; y l. 10, c. 7 y 8) « la » beatitud es premio de operaciones vir» tuosas ».

Al argumento 1.° dirémos, que se exige previa operacion del hombre para la consecucion de la beatitud, no por la insuficiencia del poder de Dios, que la confiere; sino para que se observe el órden en todo.

Al 2.° que Dios produjo las primeras criaturas perfectas desde el primer momento y sin otra (4) disposicion ú operacion precedente de la criatura; porque así instituyó los primeros individuos de las especies, para que por ellos se propagase la naturaleza á sus sucesores. Pues bien: de un modo análogo, como la beatitud habia de derivarse á otros por Cristo, que es Dios y hombre, conforme á lo del Apóstol (Hebr. 2, 10): *que habia llevado muchos hijos á la gloria* (5): luego desde el momento mismo primero de su concepcion y sin preceder operacion alguna meritoria, fue su alma bienaventurada; lo cual es singularmente peculiar en él. Y á los niños bautizados es

(1) La materia (no presupuesta) con su forma sin sujeto alguno preexistente, ni ménos predispuesto; esto es, *ex nihilo* propiamente hablando y segun queda esplicado (T. 1.° página 381, n. 2; y pág. 383, n. 3).

(2) Entiéndase que la doctrina, que aquí establece el Angélico Doctor sobre la necesidad de las buenas obras para conseguir la bienaventuranza, solo afecta á los adultos.
M. C. G.

(3) Pueden consultarse para la mejor inteligencia de esto la C. 107, a. 2; y C. 113, a. 7 de esta 2.ª Parte.

(4) « Alguna » segun otros.

(5) Aunque literalmente se dice eso del Padre.

aplicado el mérito de Cristo, para que consigan la beatitud, áun cuando ellos no tengan méritos personales, en razon á haber sido por medio del bautismo erigidos en miembros de Cristo.

Al 3.º que el Apóstol habla de la beatitud de esperanza, que se obtiene por la gracia santificante, la cual ciertamente no se da por obras precedentes : porque no tiene razon de término del movimiento, como la beatitud; siendo más bien principio de movimiento, por el cual se tiende á la beatitud.

ARTÍCULO VIII. — **Deséan la beatitud todos los hombres?** (1)

1.º Parece que no todos deséan la beatitud : porque nadie puede apetecer lo que ignora, pues el bien aprendido es el objeto del apetito, segun se dice (De anima, l. 3, t. 29, 34 y 49); y muchos no saben qué sea la beatitud, lo cual es notorio por lo que dice San Agustin (De Trin. l. 13, c. 4) que « unos han fijado » la beatitud en los goces del cuerpo, » otros en la virtud del alma, y otros en » otras cosas » : segun esto no todos deséan la beatitud.

2.º La esencia de la beatitud es la vision de la esencia divina, segun lo dicho (C. 4, a. 8) ; y algunos opinan ser imposible que Dios sea visto en su esencia por el hombre, por cuya razon no aspiran á esto : y por lo mismo no todos deséan la beatitud.

3.º Dice San Agustin (De Trin. l. 13, c. 5), que « es bienaventurado el que tiene » todo cuanto quiere, y nada quiere mal »: no todos quieren esto; pues hay quienes quieren algo malamente, y no obstante quieren quererlo : luego no deséan todos la beatitud.

Por el contrario, San Agustin (De Trin. l. 13, c. 3) dice : « Si hubiese dicho » un bufon (2) : todos quereis ser dicho» sos y no quereis ser desdichados; habría » dicho una cosa, que á nadie era desco» nocida en su propia voluntad ». Cada cual pues quiere ser feliz.

Conclusion. [1] *Todo hombre por necesidad quiere la beatitud, considerada en su razon comun de felicidad.* [2] *No todos quieren la beatitud tomada segun su razon especial.*

Responderémos, que la beatitud se puede entender en dos acepciones : 1.ª en la nocion comun de felicidad, y segun esta *todo hombre necesariamente la deséa :* y esa nocion comun está en considerarla como un bien completo, segun queda dicho (C. 5, a. 3; y C. 1, a. 7). Siendo pues el bien el objeto de la voluntad, el bien perfecto de alguno es lo que satisface plenamente á su voluntad : así que desear la beatitud no es otra cosa que aspirar á que la voluntad quede saciada, lo cual todos quieren ; 2.ª segun su razon especial en cuanto á aquello , en que consiste realmente; y en esta *no todos conocen la beatitud*, porque no conocen en qué objeto reside la razon comun de beatitud : y por consecuencia *en tal sentido no todos la deséan.*

Con esto queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º dirémos que, como la voluntad sigue á la percepcion del entendimiento ó de la razon, así como acontece que algo es lo que es en sí mismo, pero otra cosa diferente de la realidad segun la apreciacion de la mente; del mismo modo sucede que una cosa es ella misma en sí, y sin embargo se apetece en un concepto y no en otro. La beatitud pues se puede estimar en el sentido del bien final y perfecto, que es la razon comun de beatitud, y así considerada la voluntad natural é inevitablemente tiende á ella, segun lo dicho (C. 1, a. 5 y aquí). Mas puede tambien interpretarse bajo otras consideraciones especiales, ya por parte de la operacion misma, ya por la de la facultad operativa, ó bien por la del objeto : y en cualquiera de estas la voluntad no se siente necesariamente impelida hácia ella.

Al 3.º que esa definicion de la beatitud propuesta por (3) algunos : «Bienaventu» rado es el que tiene todo lo que deséa, » ó á quien todo sucede á medida de su de» séo», entendida de cierto modo es aceptable como buena y suficiente ; pero en otro

(1) Conciliacion bien natural y sencilla de diversos pasajes de las Santas Escrituras, al parecer contradictorios, no teniendo en cuenta la distincion consignada en la *Conclusion.*

(2) En algunas ediciones, entre ellas la de Turin, año de 1581, se lée : *Si alguno dijese*, *si unus dixisset* : y esta leccion parece más propia. — M. C. G.

(3) San Agustin parece haberla tomado del Hortensio de Ciceron.

sentido es imperfecta. Si se entiende absolutamente (*simpliciter*) de todo cuanto el hombre quiere por natural apetito, así cierto es que quien tiene todo cuanto deséa es feliz; por cuanto nada hay que sacie el natural apetito del hombre, fuera del bien perfecto, que es la beatitud. Mas, si se habla de lo que el hombre quiere en conformidad con la idéa sugerida por su razon, en tal hipótesi la posesion de ciertas cosas, que el hombre deséa, no pertenece á la beatitud, y más bien es miseria en atencion á que le impiden tener todo lo que naturalmente apetece; al modo que la razon por su parte conceptúa no pocas veces verdadero, lo que en realidad le impide conocer la verdad. Por esto San Agustin (1) añadió á la citada definicion aplicable así á la beatitud perfecta, «que » nada malo desée »; por más que la primera parte bastaría, dándole recto sentido, es decir, que es bienaventurado el que posée todo cuanto deséa.

(1) En el lugar aducido al arg. *Por el contrario*

CUESTION VI.

De lo voluntario y lo involuntario (1).

Demostrado que, para obtener la beatitud, se requieren algunos actos anteriores; conviene ahora tratar de los actos humanos, para que nos conste qué actos nos conducen á la beatitud, y cuáles nos desvian de ella. Mas, como las operaciones y actos versan sobre cosas singulares, hé aquí porqué toda ciencia práctica se perfecciona en la consideracion de lo particular. Así la ciencia moral, cuyo objeto son los actos humanos, debe esponerse *primero* en general, y en *segundo* lugar en particular.

En cuanto al estudio de los actos humanos en general, tratarémos *primero* de los mismos actos humanos, y *despues* de los principios de los mismos. Hay *unos* actos propios del hombre, y *otros* que le son comunes con otros animales. Y, puesto que la beatitud es un bien propio del hombre; más inmediata relacion con ella tienen los actos propiamente humanos, que los que son comunes al hombre y á otros animales. Así pues nos ocuparémos en *primer* lugar acerca de los actos que son propios del hombre, y en *segundo* de los que son comunes al hombre y á otros animales, y que se llaman pasiones del alma.

Sobre lo *primero* espondrémos *dos* cosas: 1.ª la condicion (2) de los actos humanos; 2.ª la distincion de los mismos. Mas, como se dicen propiamente actos humanos los voluntarios, por ser la voluntad el apetito racional, que es propio del hombre; conviene hablemos de los actos en cuanto son voluntarios. Trataremos pues 1.º de lo voluntario é involuntario en comun; 2.º de los actos que son voluntarios, como elícitos *(eliciti)* por la voluntad misma, en cuanto existen por la inmediata intimacion de la voluntad; 3.º de los actos voluntarios, como imperados *(imperati)* por la voluntad, y en cuya ejecucion intervienen otras potencias. Concurriendo ademas en los actos ciertas circunstancias, segun las cuales se distinguen; considerarémos *primeramente* lo voluntario y lo involuntario, y *despues* las circunstancias de los mismos actos, en las que hay voluntariedad ó involuntariedad.

La *primera de estas dos últimas cuestiones* se desarrolla en los *ocho* artículos siguientes: 1.º Hay voluntario en los actos humanos?—2.º Existe en los animales brutos?—3.º Puede darse sin acto alguno?—4.º Puede sufrir violencia la voluntad?—5.º Causa involuntario la violencia?—6.º Y el miedo?—7.º Y la concupiscencia?—8.º Y la ignorancia?

ARTÍCULO I. — **Existe lo voluntario en los actos humanos?** (3)

1.º Parece que en los actos humanos no se halla lo voluntario: porque voluntario es aquello, cuyo principio está en ello mismo, como hacen constar San Gregorio Niseno (4), el Damasceno (De orth. fidei, l. 2, c. 24) y Aristóteles (Eth. l. 3, c. 4); pero el principio de los actos humanos no está en el mismo hombre, sino fuera de él; puesto que el apetito del hombre es movido á obrar por lo apetecible, que le es estrínseco y como que mueve sin ser movido, segun se dice (De anima, l. 3, t. 54): por consiguiente no hay voluntario en los actos humanos.

2.º Aristóteles (Phys. l. 8, t. 28) prueba

(1) Aquí comienza propia y oportunamente el *Tratado sobre los actos humanos.*

(2) «Consideracion» segun algunos.

(3) Tanto sobre este punto como en general acerca de las tan variadas materias teológico-morales, de que se trata en toda la SUMA TEOLÓGICA, pero con especialidad en esta 2.ª Parte, pueden consultarse con fruto y merecen preferente recomendacion en nuestro concepto entre las diversas obras de Teología Moral las tan vulgarizadas ya de Escabini, Guri y San Alfonso de Ligorio, que han compilado con método claro y preciso y con la estension ó amplitud, que pudiera desear el más exigente, cuanto interesante se ha escrito despues del Angélico Doctor y calcado con más ó ménos conformidad con sus enseñanzas y opiniones sobre sus inimitables cuanto múltiples obras por otros teólogos de no tan reciente fecha, como Goudin, Cóncina, Gonet, Tournely, Silvio y otros varios, que tambien ofrecen utilísima concurrencia al esclarecimiento de las enseñanzas escolásticas, profusamente espuestas en esta produccion admirable del genio católico más autorizado y competente. Esta indicacion nos exime de la penosa é innecesaria taréa de frecuentes aclaraciones sobre el tecnicismo escolar corriente en la actualidad y de conceptos no siempre bastante obvios quizás á los que no conocen á fondo la Teología Moral, tal como en el dia se encuentra dilucidada hasta en sus mínimos detalles en los AA. citados.

(4) Nemesio (*De natura hominis*, c. 32 y 39), segun ya repetidas veces se ha rectificado en el T. 1.º

que no se halla en los animales acto alguno nuevo (1) que no sea prevenido por otro (2) movimiento esterior: todos los actos del hombre son nuevos, toda vez que ninguno de ellos es eterno; y por lo tanto el principio de todos los actos humanos está fuera del hombre, y no hay voluntario en ellos.

3.º El que obra voluntariamente, puede obrar por él mismo; y esto no es aplicable al hombre, segun se dice por San Juan (15, 5): *Sin mí no podeis hacer nada:* luego en los actos humanos no se halla lo voluntario.

Por el contrario, dice el Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 24): «voluntario » es un acto, que es operacion racional»: tales son los actos humanos; por consiguiente hay en ellos voluntario.

Conclusion. *Es necesario que lo voluntario exista en los actos humanos.*

Responderémos que *no puede ménos de haber voluntario en los actos humanos.* Para demostrarlo, observemos que el principio de ciertos actos ó movimientos está en el agente, ó en aquel ó aquello que se mueve; el de algunos otros empero está fuera. Cuando la piedra se mueve subiendo, el principio de este movimiento está fuera de ella; mas cuando desciende, ese principio está en la piedra misma. De las cosas movidas por un principio intrínseco unas se mueven á sí mismas, y otras no. Ahora bien: como todo agente, ya obre movido (3) ó ya se mueva (4) por razon del fin, segun queda espuesto (C. 1, a. 1), aquellas cosas se mueven con perfeccion, en las que existe algun principio intrínseco, no solo para que se muevan, sino para que se muevan hácia el fin; mas, para que algo se haga por un fin, requiérese algun conocimiento de ese fin: cualquier agente pues, que así obra ó es movido por un principio intrínseco, que tiene alguna nocion del fin, tiene en sí mismo el principio de su accion, no solo para que obre, sino para obrar por el fin; miéntras que el que no tiene idéa alguna del fin, áun cuando en él exista el principio de su accion ó movimiento, no por eso está en él mismo el principio de la tendencia de su obrar ó moverse por el fin, sino que está en otro *(agente)*, el cual le imprime su primera mocion hácia el fin: por cuya razon se dice, no que los tales se mueven á sí propios, sino que son movidos por otros. Al contrario, los que tienen conocimiento del fin, dícese que se mueven á sí mismos; porque está en ellos el principio no solo de su accion sino tambien de su tendencia al fin. Así que, como ambas cosas, la accion y su razon de obrar por el fin, proceden del principio intrínseco; los movimientos y actos de estos se llaman voluntarios. De manera que el nombre de voluntario lleva en sí la idéa de que el movimiento y el acto provenga de la propia inclinacion: y de aquí que el voluntario, segun la definicion de Aristóteles, San Gregorio Niseno y el Damasceno (citada en el primer argumento), es no solo aquello, cuyo principio es intrínseco, sino que debe añadirse dotado de conocimiento. Infiérese de todo lo dicho que *en los actos del hombre*, que conoce especialmente el fin de su operacion y se mueve á sí mismo, *se encuentra principalmente lo voluntario.*

Al argumento 1.º dirémos que no todo principio es primer principio. Segun esto, aunque la nocion de voluntario entraña el que su principio sea intrínseco, no se opone á ella el que ese principio intrínseco sea causado ó movido por *(otro)* principio estrínseco; por cuanto no se incluye en esa nocion el que el tal principio intrínseco sea primer principio. Es de advertir empero que muy bien puede suceder que algun principio de movimiento sea el primero en general, sin ser el primero en absoluto *(simpliciter)*: así en el género de cosas alterables lo primero que causa la alteracion es un cuerpo celeste, que no es sin embargo el primer motor absolutamente hablando, siendo él *(á su vez)* movido en su giro localmente circunscrito por otro motor superior. De un modo análogo el principio intrínseco del acto voluntario, que es la potencia cog-

(1) En algunas ediciones léese *motus* (movido ó de movimiento, segun se tome por adjetivo-participio ó por sustantivo en genitivo) en lugar de *novus*, más comun y conforme al códice de Alcañiz, justificado ademas por el subsiguiente *novi* de la premisa menor.

(2) Nicolai duda, si tal vez *alio* sería originariamente *aliquo*.

(3) Por otro.

(4) A sí ó por sí mismo.

noscitiva y apetitiva, es en general el primer principio del movimiento apetitivo, áun cuando sea movido por otro *(principio)* esterior segun otras especies de movimiento.

Al 2.° que efectivamente el movimiento animal nuevo es prevenido por otro movimiento esterior en dos sentidos : 1.° en cuanto por el movimiento esterior es propuesto al sentido del animal algo sensible, que apercibido escita el apetito; al modo que el leon, al ver al ciervo acercarse por su movimiento, comienza á lanzarse sobre él; 2.° en cuanto por el movimiento esterior empieza el cuerpo del animal á inmutarse en algun modo por cierta natural conmocion, como de frio ó de calor. Así inmutado el cuerpo por el movimiento de otro cuerpo esterno, inmútase tambien accidentalmente *(per accidens)* el apetito sensitivo, que es la potencia del órgano corpóreo; como cuando en virtud de alguna alteracion del cuerpo se conmueve el apetito á desear con vehemencia alguna cosa : pero esto no está en pugna con la razon de lo voluntario, segun lo dicho (al 1.°); pues estas mociones *(procedentes)* de un principio esterior son de otro género.

Al 3.° que Dios mueve al hombre á obrar, no solo como quien propone al sentido lo apetecible ó como inmutando el cuerpo, sino tambien como moviendo la voluntad misma; pues que todo movimiento así de la voluntad como de la naturaleza procede de él, como del primer motor. Y, así como no repugna á la razon de naturaleza que el movimiento de esta venga de Dios, como de motor primero, en atencion á que la naturaleza es un instrumento de Dios, que inicia el movimiento; así tampoco es contra la razon de acto voluntario el que provenga de Dios, en cuanto Dios mueve la voluntad : sin embargo entra comunmente en la razon del movimiento, tanto natural como voluntario, el que uno y otro sean producidos por un principio intrínseco.

ARTÍCULO II. — **En los animales brutos existe voluntario?** (1)

1.ª Parece no haber voluntario en los animales brutos. Llámase voluntario por su procedencia de la voluntad; y la voluntad, que está en la razon, segun se dice (De anima, l. 3, t. 42), no puede hallarse en los irracionales : ni por lo mismo puede darse en ellos voluntario.

2.° El hombre se dice ser dueño de sus actos, en cuanto los actos humanos son voluntarios : no teniendo pues los brutos el dominio de sus acciones, como que no obran, sino que más bien son movidos, segun dice el Damasceno (De Orth. fid., l. 2, c. 24 y 27); síguese que no hay voluntario en ellos.

3.° El Damasceno dice (ibid.) que «á los actos voluntarios sigue la alabanza »ó el vituperio», y ni uno ni otra son debidos á los actos de los brutos: lo cual prueba que en ellos no hay voluntario.

Por el contrario, dice Aristót. (Eth., l. 3, c. 1) que «los niños y los brutos »tienen un comun voluntario» : y lo mismo afirman San Greg. Nis. (ó Nemesio, De nat. hom. c. 32) y el Damasceno (l. 2, c. 4.).

Conclusion. *El voluntario perfecto es peculiar de sola la naturaleza racional; mas el imperfecto compete igualmente á los brutos.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la naturaleza de lo voluntario requiere que el principio del acto sea intrínseco y con algun conocimiento del fin. Este conocimiento del fin puede ser perfecto ó imperfecto. Es *perfecto*, cuando no solo se tiene idéa del objeto fin, sino que se conoce ademas la razon de ese fin y la proporcion de aquello que se ordena á él; *y este conocimiento del fin compete esclusivamente á la naturaleza racional.* Es *imperfecto*, si, concretándose á la aprension del fin, no se conoce la razon del fin ni la proporcion del acto con él; *y este se encuentra en los irracionales mediante el sentido y la natural estimacion.* Al conocimiento perfecto del fin va adjunto el voluntario en toda su perfeccion, es decir, en cuanto, conocido el fin, puede uno deliberando sobre él y sobre los medios á él conducentes, moverse ó no hácia el fin. Al imperfecto empero sigue el voluntario asímismo imperfecto, en virtud del cual agente, conociendo el fin, se dirige súbitamente á él sin delibera-

(1) Nótese bien la distincion de voluntario perfecto é imperfecto, clave de la solucion de esta tésis.

cion. Resulta de esto que *únicamente á la naturaleza racional compete el voluntario perfecto en su esencia, y que el imperfecto se estiende ademas á los irracionales.*

Al argumento 1.º dirémos que la voluntad denota apetito racional, por lo cual no puede hallarse en los seres privados de razon; y lo voluntario toma su nombre de la voluntad, pudiendo por lo mismo ampliarse á aquellos seres, en los que existe alguna participacion de voluntad por razon de alguna conveniencia con ella: en cuyo concepto se atribuye voluntario (1) á los animales brutos, por cuanto son movidos al fin por algun conocimiento de él.

Al 2.º que el ser dueño el hombre de sus acciones proviene de la deliberacion, que tiene acerca de ellas; pues por lo mismo que la razon deliberando se halla en aptitud de obrar ó no, la voluntad puede decidirse por cualquiera de las dos cosas opuestas: mas de este modo no hay voluntario, segun queda dicho.

Al 3.º que la alabanza y el vituperio son debidos al acto perfectamente voluntario, cual no cabe en los brutos.

ARTÍCULO III. — **Puede haber voluntario sin acto alguno?**

1. Parece no puede darse voluntario sin acto: porque voluntario se dice lo que nace de la voluntad; y nada puede proceder de esta sino por algun acto, á lo ménos de la voluntad misma: no puede existir pues voluntario sin acto.

2.º Así como por el acto de la voluntad se dice que uno quiere; por el contrario, suprimido tal acto, dícese que no quiere: no querer causa involuntario, opuesto á lo voluntario; luego no puede haber voluntario, no habiendo acto de la voluntad.

3.º El conocimiento es de esencia de lo voluntario, segun lo dicho (a. 2); y el conocimiento supone algun acto: sin acto alguno por consiguiente no se concibe lo voluntario.

Por el contrario: aquello, de que somos dueños, se dice que es voluntario; y nosotros somos dueños de aquello, en que consiste obrar ó no, querer y no querer: por consiguiente, así como obrar y querer es voluntario, igualmente lo es no obrar y rehusar.

Conclusion. *El voluntario puede existir sin acto: unas veces sin acto esterior pero con interior, como cuando el hombre quiere obrar; y otras áun sin acto interno, como cuando no quiere.*

Responderémos, que el voluntario se llama así, porque procede de la voluntad; y una cosa se dice provenir de otra de dos modos: 1.º directamente, si procede de algo como agente, así como del calor viene la calefaccion; 2.º indirectamente, por lo mismo que no obra; como se atribuye al piloto el irse á fondo un buque, porque no cumple su deber. Es de saber empero que las consecuencias de la inaccion no siempre se imputan al agente como á causa, por no obrar; sí solo cuando puede y debe obrar. Si el piloto no pudiese dirigir el bajel, ó no le estuviese cometido el gobernalle; no sería él responsable de la inmersion del buque, debida á la ausencia del piloto. Ahora bien: la voluntad queriendo y obrando puede y á veces debe evitar el no querer y no obrar, como que por ella tiene lugar *(tal abstencion): y así puede haber voluntario sin acto; ya sin el esterno con acto interno, queriendo no obrar; ya sin acto alguno áun interno, no queriendo.*

Al argumento 1.º dirémos, que voluntario se dice lo que procede, no solo directamente de la voluntad en concepto de agente, sí tambien indirectamente, como de no agente.

Al 2.º que hay dos modos de no querer. Uno con el valor de una sola diccion *(nolle)* (2) infinitivo del verbo *nolo* (3): si digo en este sentido «no quiero leer», se interpreta «quiero no leer»: así pues no querer leer equivale á querer no leer, y este no querer (4) causa involuntario. Otro en la acepcion usual, segun la cual no se afirma acto de voluntad; y en esta el no querer no produce involuntario (5).

(1) Mejor que voluntario deberia decirse espontáneo, atendida su etimología griega εκουσιον y radicando en un conocimiento meramente instintivo; pues la espontaneidad importa la idéa de indeliberacion, cual sucede en los llamados movimientos ó actos *primo-primos* del hombre.

(2) Véase en el T. 1.º la nota 3, pág. 183.

(3) Rehusar ó negarse á querer ú obrar.

(4) Querer rehusar.

(5) No exime de responsabilidad ó imputabilidad.

Al 3.° que del mismo modo se requiere para lo voluntario el acto del conocimiento, que el de la voluntad; es decir, de manera que esté en el arbitrio del agente el considerar, querer y obrar: y así el no considerar es tan voluntario como lo es el no querer y el no obrar á su tiempo.

ARTÍCULO IV.— **Se puede hacer violencia á la voluntad?**

1.° Parece que á la voluntad se puede inferir violencia; porque cualquiera puede ser obligado por otro más fuerte: hay algun ser más poderoso que la voluntad humana, cual es Dios; y en consecuencia puede ser obligada por él al ménos.

2.° Todo lo pasivo es violentado por su activo, cuando de él recibe alteracion; y la voluntad es fuerza pasiva, pues es motor movido, segun se dice (De anima, l. 3, t. 54): así pues, siendo alguna vez movida por su activo, parece que alguna vez es obligada.

3.° Es violento el movimiento contrario á la naturaleza; y la voluntad es á veces movida en contra de la naturaleza, como es notorio en su movimiento á pecar, que es contrario á la naturaleza, segun el Damasceno dice (De orth. fid., l. 4, c. 21): por consiguiente la voluntad puede sufrir coaccion en su movimiento.

Por el contrario, dice San Ag. (De civit. Dei, l. 5, c. 10) que «si algo se »hace voluntariamente, no se hace por »necesidad»: todo cuanto se hace por coaccion, se hace por necesidad; y por lo tanto lo que se hace por voluntad, no se hace por coaccion, ni la voluntad puede ser obligada á obrar.

Conclusion. [1] *La voluntad puede sufrir coaccion en cuanto á los actos imperados por ella.* [2] *No puede ser violentada en los actos propios de ella, esto es, inmediatamente elícitos (dimanados) de ella.*

Responderémos que hay dos clases de actos de la voluntad: uno que es inmediatamente propio suyo, como de ella (*nacido*) elícito, el querer; y otro, que es de la voluntad, como imperado por ella, pero ejecutado mediante otra potencia; cuales son el andar y el hablar, que son impuestos por ella (1) mediante (*otra*) fuerza motriz. *En cuanto á los actos imperados por la voluntad puede esta esperimentar violencia*, toda vez que los miembros esternos pueden ser violentamente imposibilitados de efectuar el mandato de la voluntad. *No así en cuanto al mismo acto propio* (é inmediato) *de la voluntad, que no puede sufrir coaccion al realizarlo.* Es la razon de esto, que el acto de la voluntad no es otra cosa que cierta tendencia procedente del principio intrínseco cognoscitivo; como el apetito natural es cierta inclinacion originada del principio interior y sin conocimiento. Pero todo lo violento ó impuesto por coaccion viene de principio estrínseco: y así repugna á la naturaleza misma del acto de la voluntad el ser violento é inevitable; como se opone á la esencia de la natural inclinacion ó movimiento de la piedra el ser llevada hácia arriba (y puede serlo por la violencia): mas no puede admitirse que este movimiento violento provenga de su natural tendencia. Asímismo puede el hombre ser tambien arrastrado violentamente; pero el que esto se verifique por su voluntad, repugna á la nocion de violencia (2).

Al argumento 1.° dirémos, que Dios, que es más poderoso que la voluntad humana, puede moverla, segun aquello de los Proverbios (21, 1): *El corazon del rey está en la mano de Dios: y á cualquiera parte que quisiere, lo inclinará.* Mas, si esto se verificase con violencia, ya no sería con acto de la voluntad; ni se movería la voluntad misma, sino algo contra ella.

Al 2.° que no siempre que lo pasivo es alterado por su activo es violenta la moción, sino solamente cuando esto es contrario á la natural propension de lo pasivo: de otro modo todos los cambios y generaciones de los cuerpos simples serían antinaturales y violentos; y son naturales en virtud de la natural aptitud de la materia ó del sujeto para tal dispo-

(1) Algunos añaden *exercentur autem*, «mas son ejecutados».

(2) Así dice San Anselmo (*De lib. arbitr.*): «nadie puede »querer á la fuerza; porque no puede querer, no queriendo »querer».

sicion. De idéntica manera, cuando la voluntad es movida por lo apetecible en conformidad con su propia inclinacion, no es violento, y sí voluntario, ese movimiento.

Al 3.º que aquello, á que la voluntad tiende, al pecar, aunque malo y contrario á la naturaleza racional en realidad, es sin embargo aprendido por bueno y conveniente á (1) la naturaleza, en cuanto conviene al hombre por razon del deleite de algun sentido ó en connivencia con algun hábito desarreglado.

Artículo V. — La violencia causa involuntario?

1.º Parece que la violencia no hace involuntario *(el acto)*: porque lo voluntario y lo involuntario toman su denominacion de la voluntad; y á esta no puede hacerse violencia, segun se acaba de demostrar (a. 4): por consiguiente la violencia no puede causar involuntario.

2.º Lo involuntario va acompañado de tristeza, segun dicen el Damasc. (De fide orth. l. 2, c. 21) y Aristóteles (Eth. l. 3, c. 1): pero á veces sufre uno violencia, sin por ello entristecerse; lo cual prueba que no causa involuntario la violencia.

3.º Lo que nace de la voluntad, no puede ser involuntario; y hay actos violentos procedentes de la voluntad, como cuando uno marcha cuesta arriba cargado de un gran peso, ó dobla algun miembro contra su natural flexibilidad: la violencia pues no induce voluntario.

Por el contrario, dicen contestes el Damasc. y Aristóteles (ibid.) que hay algo involuntario á causa de violencia.

Conclusion. *La violencia causa involuntario.*

Responderémos que la violencia se opone directamente á lo voluntario, como tambien á lo natural: por cuanto es comun á lo voluntario y á lo natural, el que lo uno y lo otro vengan de un principio intrínseco; y lo violento emana de principio estrínseco. Hé aquí porqué, así como en los seres no dotados de razon la violencia hace algo contrario á la naturaleza, del propio modo en los que tienen conocimiento hace que algo sea contrario á la voluntad: mas lo que repugna á la naturaleza, se dice antinatural; y asímismo lo que contraría la voluntad, se llama involuntario: *la violencia* (2) *pues causa involuntario.*

Al argumento 1.º dirémos, que lo involuntario, es opuesto á lo voluntario. Queda ántes dicho (a. 4) que se llama voluntario no solo el acto *(elícito)* inmediatamente emanado de la voluntad misma, sí tambien el imperado (3) por ella. En cuanto al primero no puede la voluntad ser violentada, segun lo dicho (a. 4); sí empero respecto del imperado: y en este último caso la violencia produce involuntario.

Al 2.º que, así como decimos natural lo que es conforme á la propension de la naturaleza, no de otro modo se llama voluntario lo que es conforme á la tendencia de la voluntad. Pero lo natural puede serlo en dos conceptos: 1.º si procede de la naturaleza, como de principio activo, y así es natural al fuego el calentar; 2.º como principio pasivo, en cuanto hay innata predisposicion á recibir la accion de un principio estrínseco; cual se dice natural el movimiento de un cuerpo celeste por su natural aptitud para él, aunque el motor sea voluntario. Así tambien lo voluntario puede entenderse en dos sentidos: uno segun la accion, como si uno quiere hacer algo; otro segun la actitud pasiva, cual es la del que quiere sufrir de parte de otro: así cuando la accion parte de un agente esterior, coincidiendo con ella la voluntad de sufrirla por parte del que la recibe (4), no hay aquí violencia propiamente *(simpliciter)* dicha; porque, si bien el paciente no coopera obrando, concurre no obstante queriendo sufrir: y por lo mismo no puede decirse involuntario.

Al 3.º que, segun dice Aristóteles (Physic. l. 8, t. 27), el movimiento de un animal, por el que á veces se mueve

(1) Las palabras siguientes de letra cursiva faltan en las ediciones de Colonia y Douai y en la romana antigua.

(2) Absoluta y *simpliciter*, no la incompleta ó circunstancial *(secundum quid)*.

(3) No impuesto á ella.

(4) Como dice San Leon del Salvador, que consintió en sufrir coaccion por parte de los judíos: *trahunt volentem trahi (Sermo* 8 *de Passione)*; y San Jerónimo lo aplica asimismo á los Santos mártires, quienes así *(Epist. ad Hedibiam, q.* 12) *lætitiam tormenta ostenderunt.*

este contra la natural inclinacion de su cuerpo, por más que no sea natural al cuerpo, lo es sin embargo en algun modo al animal, al que es natural ser movido en conformidad con su apetito: y de aquí que eso no es violento en absoluto *(simpliciter)*, y sí solo circunstancialmente *(secundum quid)*. Lo propio debe decirse de la inflexion de los miembros contra su natural organizacion: esto es violento *secundum quid*, si solo se atiende al miembro determinado; mas no *simpliciter* respecto del hombre mismo (1).

ARTÍCULO VI. — **El miedo causa involuntario *(simpliciter)* por sí mismo?**

1.° Parece que el miedo causa *(simpliciter)* involuntario. Así como la violencia consiste en contrariar de presente á la voluntad, así el miedo la contraría con la prevision de un mal futuro: y, pues la violencia causa involuntario generalmente *(simpliciter)* hablando; igualmente el miedo.

2.° Lo que es tal por sí mismo *(secundum se)*, tal permanece, aunque algo se le añada; al modo que lo que de suyo es cálido, cálido continúa en sí mismo, miéntras subsista, aunque sea incorporado á otra cosa. Lo que se hace por miedo, es de suyo *(secundum se)* involuntario; é involuntario sigue siendo mediando el miedo.

3.° Lo que es tal bajo condicion, tal es *tambien (secundum quid)* circunstancialmente; y más lo que es tal sin condicion, es tal en sí mismo *(simpliciter)*: como lo que es necesario en una hipótesi, lo es *secundum quid;* y lo que es necesario en absoluto, lo es *simpliciter*. Lo que se hace á influjo del miedo, es involuntario en absoluto; y no es voluntario, sino bajo condicion, la de eludir el mal que se teme. Así pues lo que se hace por miedo es absolutamente involuntario.

Por el contrario, San Greg. Nis. (ó Nemesio, lib. De nat. hom. c. 30) dice y con él Aristót. (Eth. l. 3, c. 1) que «lo que se hace por miedo, más es voluntario que involuntario».

Conclusion. *Lo que se hace por miedo es de suyo* (simpliciter) *voluntario, é involuntario* (secundum quid) *accidentalmente.*

Responderémos que, segun dice Aristóteles (Eth. l. 3, c. 1) y San Gregorio Niseno en su libro *De homine* (ibid.), *esas acciones ejecutadas por miedo son mistas de voluntario é involuntario.* Lo que se hace á impulsos del miedo, considerado en sí mismo, no es voluntario; y solo viene á serlo en un caso dado, por evitar el mal que se teme. Pero, si bien se reflexiona, esta clase de actos tienen más de voluntarios que de involuntarios; pues son voluntarios en absoluto *(simpliciter)*, é involuntarios eventualmente *(secundum quid)*: porque una cosa se dice ser *(simpliciter)* en aboluto, en cuanto es en acto; y en cuanto solo es en la aprension, no es en absoluto, sino *(secundum quid)* accidentalmente. Lo que se hace por miedo, es en acto, por cuanto se ejecuta: pues, como los actos se verifican en cosas singulares *ó determinadas*, y lo singular como tal tiene realidad *(hîc et nunc)* en lugar y tiempo presentes; el hecho realizado lo es en acto, por serlo en lugar y tiempo presentes, y bajo otras condiciones individuales. Así lo que se hace por miedo es voluntario, en cuanto se hace aquí y ahora, es decir, en cuanto en el caso presente es preservativo de mayor mal, que se temia; al modo que el hecho de arrojar al mar las mercancías se hace voluntario durante la tempestad á causa del temor al peligro (2). Es segun esto evidentemente voluntario en sí; pues le compete la razon de voluntario, porque su principio es intrínseco. Ahora, el que se admita lo que por miedo se hace, como existente fuera de este caso, en cuanto repugna á la voluntad, esto no es sino segun la razon únicamente; y por lo mismo es involuntario eventualmente, esto es, considerado fuera del caso actual (3).

(1) Resulta pues de todo lo dicho que el acto de la voluntad será más ó ménos voluntario é imputable en razon inversa de la mayor ó menor resistencia opuesta por ella á la coaccion.

(2) O como Zenon se mordió la lengua y se la escupió al tirano, por no hacer traicion á sus amigos; y Mucio Escévola se dejó quemar la mano por igual motivo.

(3) El miedo, por grave que sea, nunca escusa totalmente de culpa en lo intrinsecamente malo; y solo atenúa ó disminuye la culpabilidad, debiendo por lo mismo mirarse únicamente como circunstancia atenuante, en razon á que, coartando algo la libertad, se hace bajo su presion lo que sin ella no se haría.

Al argumento 1.º dirémos que lo que se hace por miedo y por la fuerza, no solo se diferencian en órden al tiempo presente ó futuro, sino tambien en que la voluntad no consiente en lo que se hace por la coaccion, puesto que es contrario al movimiento de la voluntad; al paso que lo que se hace por miedo, viene á ser voluntario, toda vez que el movimiento de la voluntad se dirige hácia ello, ya que no por ello mismo, sí empero por repeler el mal que se teme. Y basta á la razon de voluntario el que sea por otro voluntario; porque voluntario es, no solo lo que por ello mismo queremos como fin, sino asímismo lo que queremos por otra cosa como por fin. Es pues evidente que en lo que se hace por violencia, no *toma parte* alguna *la voluntad interior;* al paso que *sí la toma en lo que se hace por miedo* (1). Por eso, como dice San Greg. Nis. (ibid.), para escluir lo que se hace por miedo, en la definicion de lo violento, no solo se dice «serlo aquello, cuyo principio es estrínseco», sino que se añade, «sin cooperacion alguna de lo violentado (2)»; porque á lo que se hace por miedo la voluntad del que teme coopera en algo.

Al 2.º que lo que se dice en absoluto subsiste tal cual es, á pesar de la adicion de otra cosa, como lo cálido y lo blanco; no así lo que se dice relativamente, pues varía segun su comparacion con diversos términos: lo grande, por ejemplo, respecto de una cosa, es pequeño en parangon con otra. Voluntario se dice algo, no solo por sí como en absoluto, sino tambien por razon de otra cosa en concepto relativo: y así el que un acto no sea de suyo voluntario en nada se opone á que, comparado con otro, venga á resultar voluntario en virtud de esa comparacion.

Al 3.º que lo que se hace por miedo es incondicionalmente voluntario, es decir, segun que realmente se hace; y es involuntario bajo condicion, ó más bien, lo sería si tal miedo no se interpusiese. Atendido esto, la conclusion contraria es la legítima.

ARTÍCULO VII. — **La concupiscencia causa involuntario?** (3)

1.º Parece que la concupiscencia produce involuntario. Como el miedo es una pasion (4), así lo es tambien la concupiscencia. El miedo causa en algun caso involuntario: por consiguiente asímismo lo causa la concupiscencia.

2.º Así como el tímido obra por temor en contra de lo que se proponia, igualmente el incontinente por la concupiscencia: y, como el temor alguna vez causa involuntario, del propio modo tambien la concupiscencia.

3.º Para lo voluntario requiérese conocimiento; y la concupiscencia lo perturba, pues dice Aristót. (Eth. l. 6, c. 5) que «la delectacion, o sea, la concupiscencia del deleite corrompe la apreciacion de la prudencia». Luego la concupiscencia causa involuntario.

Por el contrario, dice el Damasceno (T. De fide orth. l. 2, c. 24): «Lo involuntario merece compasion ó indulgencia, y se hace con tristeza». Nada de esto es aplicable á la concupiscencia; y por lo tanto esta no causa involuntario.

Conclusion. *La concupiscencia más conduce á hacer algo voluntario, que á hacerlo involuntario.*

Responderémos que, *la concupiscencia, léjos de causar involuntario, más bien hace que algo sea voluntario.* Dícese voluntario un acto, en cuanto la voluntad se inclina á él; y la concupiscencia inclina la voluntad á querer lo que anhela: por consiguiente más conduce á que sea voluntario, que no involuntario.

Al argumento 1.º dirémos que el temor se tiene de algo malo, y la concupiscencia mira á lo bueno: el mal por sí mismo contraría la voluntad, y el bien se conforma con ella. Por lo tanto más propende á causar involuntario el miedo, que la concupiscencia.

Al 2.º que en el que obra por miedo subsiste la repugnancia de la voluntad hácia lo que se hace, considerado en sí

(1) Las ediciones romanas (inclusa la áurea, que anota al márgen la insercion en otras, *al.*) y la de Pádua suprimen las palabras, que por sola esta razon llevan carácter cursivo.

(2) *Nihil conferente vim passo.* En la edicion de Douai y en alguna otra se halla reemplazado *nihil* por *nullam* sin razon cohonestable de tal variante, que destruye el sentido de la frase, y no admite disculpa, siendo tan fácil compulsar la cita.

(3) Más bien aumenta la voluntariedad.

(4) Como contrapuesta á accion.

mismo; mas en el que obra á impulsos de la concupiscencia (cual es el incontinente) no permanece la voluntad anterior, que rechazaba lo que se apetece; sino que se cambia, queriendo ya lo que ántes repudiaba. Y así lo que se hace por miedo, tiene algo de involuntario; y nada absolutamente lo que se hace por concupiscencia: porque el incontinente por la concupiscencia obra sí contra lo que ántes intentára, más no contra lo que actualmente quiere; miéntras que el tímido obra contra lo que áun en la actualidad quisiera por sí mismo.

Al 3.° que, si la concupiscencia privase completamente del conocimiento, cual sucede á los que por la concupiscencia dan en locura, sería cierto que la concupiscencia quita lo voluntario; y ni áun en ese caso habría propiamente involuntario, puesto que en los que están destituidos del uso de la razon ni hay voluntario, ni involuntario. Pero alguna veces los que son víctimas de la concupiscencia (1), no por eso pierden del todo el conocimiento; pues les queda la facultad de conocer, si bien sin actual aptitud para aquella accion particular: y no obstante áun esto mismo es voluntario, puesto que voluntario se dice lo que está en la potestad de la voluntad, como el no obrar y el no querer, y asímismo el no pensar: porque la voluntad puede resistir á la pasion, como se dirá despues (C. 77, a. 6 y 7).

ARTÍCULO VIII. — **Causa involuntario la ignorancia?**

1.° Parece que la ignorancia no causa involuntario: porque lo involuntario merece disculpa, segun dice el Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 24.). A veces lo que se hace por ignorancia no es digno de indulgencia, conforme á aquello (I Cor. 14, 38): *Si alguno ignora, será ignorado*. Luego la ignorancia no causa involuntario.

2.° Todo pecado se comete con ignorancia, segun lo del sabio (Prov. 14, 22): *Yerran los que operan el mal*. Si pues la ignorancia produjese involuntario, seguiríase que todo pecado es involuntario; lo cual está en pugna con lo que dice San Agustin (Retract. l. 1, c. 15.) que «todo »pecado es voluntario».

3.° Lo involuntario lleva consigo tristeza, en sentir del Damasceno (ibid). Muchas acciones se ejecutan con ignorancia y sin tristeza; como si uno mata al enemigo, á quien deséa asesinar, juzgando que mata un ciervo. Así pues la ignorancia no causa involuntario.

Por el contrario, dicen el Damasceno (ibid.)y Aristóteles (Eth. l. 3, c. 1.) que »algun acto es involuntario á causa de la »ignorancia».

Conclusion. [1] *La ignorancia* (concomitanter) *concomitante al acto de la voluntad no causa involuntario, sino que hace lo no voluntario.* [2] *La ignorancia* (consequenter) *consiguiente al acto de la voluntad no puede causar involuntario* (simpliciter) *en absoluto; pero alguna vez causa involuntario circunstancialmente* (secundum quid). [3] *La ignorancia* (antecedenter) *precedente al acto de la voluntad causa involuntario* (simpliciter) *en absoluto.*

Responderémos, que la ignorancia causará involuntario, siempre que prive del conocimiento previo, que se exige para lo voluntario, segun lo dicho (a. 2.); mas no toda ignorancia suprime ese conocimiento. Es pues de saberse que la ignorancia puede hallarse respecto al acto de la voluntad en tres distintas situaciones: *concomitanter*, simultánea; *consequenter*, subsiguiente; y *antecedenter*, precediéndole. En *el primer caso* la ignorancia versa sobre lo que se hace; pero de modo que, áun cuando se supiese *(lo que se ignora)*, se obraría *(igualmente)*. Entónces no induce á querer que el acto se ejecute; sino que á la vez se obra y se ignora, como en el ejemplo citado del que mata á su enemigo, queriendo matarle, aunque ignorando es á él á quien mata en la creencia de que es un ciervo. *Esta ignorancia no produce involuntario*, como dice Aristóteles (ibid.), pues no hace cosa repugnante á la voluntad; *causa sí no voluntario*, por cuanto no puede ser querido en acto lo que se ignora. La ignorancia es *subsiguiente* á la voluntad, cuando la ignorancia misma es voluntaria; lo cual puede suceder de dos modos, conforme á las dos maneras de voluntario arriba esplicadas (a. 3,

(1) La llamada antecedente.

al 1.°): uno en cuanto el acto de la voluntad se apoya en la ignorancia; como si uno quiere ignorar, ya para escusarse del pecado, ya para no ser retraido de pecar, segun aquello de Job (21, 14): *No queremos conocer tus caminos ;* y esta es la llamada *ignorancia afectada* : otro modo de ignorancia voluntaria tiene lugar, cuando uno ignora lo que puede y debe saber, porque en tal caso el no obrar y el no querer se dicen voluntarios, segun lo espuesto (a. 3). De este modo se halla la ignorancia, ora cuando uno no considera lo que puede y debe considerar, y es la que llaman *ignorancia de mala eleccion*, provenga de la pasion ó del hábito; ora cuando no procura adquirir el conocimiento que está obligado á tener, en cuyo caso la ignorancia de todo lo contenido en las leyes, y que uno está en obligacion de saber, se dice voluntaria, en cuanto imputable á negligencia. *Cuando* pues *la ignorancia es voluntaria por alguno de estos conceptos, no puede causar lo involuntario en absoluto; si bien puede causarlo accidentalmente,* en cuanto precede al movimiento de la voluntad para hacer algo, el cual no se verificaría, dado el conocimiento actual. Por último la ignorancia es *antecedente* con respecto al acto de la voluntad, cuando no es voluntaria, y sin embargo es ella la causa de querer lo que sin ella no se querría; como cuando el hombre ignora alguna circunstancia del acto, que no estaba obligado á saber, y por eso hace algo, que no haría, si la conociese : tal sucede, si uno, despues de practicadas las debidas esploraciones, no sabiendo que alguien pasa por el camino, dispara una flecha, con la que da muerte á un transeunte : *esta ignorancia* (1) *causa involuntario* (simpliciter) *en absoluto.*

Lo dicho hace obvia la solucion de las objeciones : porque la primera se refiere á la ignorancia de lo que uno está obligado á saber; la segunda á la ignorancia de eleccion, que es voluntaria en cierto modo, segun lo dicho; y la tercera á la ignorancia concomitante á la voluntad.

(1) Que es la llamada invencible.

CUESTION VII.

Circunstancias de los actos humanos.

Espondrémos ahora las circunstancias de los actos humanos en los siguientes cuatro artículos: 1.º Qué es circunstancia? — 2.º Debe el teólogo tener en cuenta las circunstancias de los actos humanos? — 3.º Cuántas son esas circunstancias? — 4.º Cuáles de ellas son las más notables?

ARTÍCULO I. — **La circunstancia es un accidente del acto humano?**

1.º Parece que la circunstancia no es accidente del acto humano: porque dice Tulio (Rethor. y l. 1 de Invent.) que «circunstancia es, por la que el discurso »añade autoridad y apoyo á la argu» mentacion». El discurso añade fuerza á la argumentacion principalmente con aquellos recursos, que están en la sustancia misma del asunto; cuales son la definicion, género, especie, y semejantes, por medio de los cuales el mismo Tulio (Lib. Topicor.) enseña al orador á argüir. La circunstancia no es segun eso accidente del acto humano.

2.º Es propio del accidente estar adjunto *(al objeto)*. No lo está, y sí fuera de él, lo que está al rededor: por consiguiente las circunstancias no son accidentes de los actos humanos.

3.º El accidente no tiene accidentes; y los mismos actos humanos son ciertos accidentes: por lo que las circunstancias no son accidentes de los actos humanos.

Por el contrario: las condiciones particulares de un objeto singular cualquiera se dicen accidentes, que lo individualizan. Aristóteles (Eth. l. 3, c. 1) llama circunstancias á las particularidades, ó bien, á las particulares condiciones de cada uno de los actos. Son pues las circunstancias accidentes individuales de los actos humanos.

Conclusion. *Las circunstancias de los actos humanos deben considerarse como verdaderos accidentes de los mismos.*

Responderémos que segun Aristóteles (Periher. l. 1, c. 1) los nombres son signos de las inteligencias, y por consiguiente es necesario que marchen acordes los conocimientos intelectuales y las denominaciones *(convencionales)*. Ahora bien: nuestro conocimiento intelectual procede de lo más conocido á lo ménos notorio; y por eso mismo entre nosotros los nombres se transfieren de las cosas más sabidas á la significacion de las que nos lo son ménos. Así, segun se dice (Met. l. 10, t. 13 y 14), de las idéas referentes á localidad se ha tomado el nombre de distancia entre objetos contrapuestos; y del propio modo nos valemos de nombres concernientes al movimiento local, para designar otros movimientos, en atencion á que nos son más conocidos los cuerpos circunscritos en sitio determinado. De aquí que la denominacion de circunstancia se aplica á los actos humanos, tomada de los objetos localizados. Respecto de estos se dice que algo los rodéa *(circumstare)*, cuando lo circunstante, siendo estrínseco al objeto, está sin embargo en contacto con él ó se le aproxima, mediando corta distancia. Y así cuantas condiciones, aunque esteriores á la sustancia del acto, tocan de algun modo *(ó afectan)* al acto humano, llaman sus circunstancias. Mas lo que, estando fuera de la sustancia de una cosa, pertenece no obstante á esta misma cosa, llámase accidente de ella; y conforme á esto *las circunstancias de los actos hu-*

manos deben decirse accidentes de los mismos.

Al argumento 1.° dirémos, que efectivamente el discurso apresta refuerzo al raciocinio primeramente por la sustancia del acto, pero en segundo término con lo que circuye al acto : al modo que uno aparece acusable ante todo como autor del homicidio; mas tambien luego por haberlo cometido con dolo, ó por lucro, ó en tiempo ó lugar sagrado, con circunstancias análogas. Así pues manifiestamente viene á decir que el discurso acrece vigor á la demostracion, como de una manera secundaria, por medio de *(alguna)* circunstancia.

Al 2.° que una cosa se dice accidente de otra en dos conceptos, segun consta (Met. l. 5, t. 16) : 1.° en cuanto está en ella, como lo blanco (1) se dice accidente de Sócrates ; 2.° por cuanto está junto con ella en un mismo sujeto, cual se dice lo blanco accidente del músico, en cuanto convienen y en cierto modo ambas cosas *(color y música)* son accidentes de un mismo sujeto. En este último concepto son las circunstancias accidentes de los actos.

Al 3.° que, segun se acaba de esponer (al 2.°), se dice que el accidente lo es de otro accidente, por convenir ambos en ser los dos accidentes de un mismo sujeto. Esto acontece de dos modos: 1.° segun que los dos accidentes se refieren á un solo sujeto sin órden alguno, cual lo son blanco y músico respecto de Sócrates ; 2.° con cierto órden, por ejemplo, en cuanto el sujeto recibe un accidente mediante el otro, al modo que un cuerpo recibe el color en su superficie ; y en tal caso áun se dice que uno de los accidentes está siéndolo del otro : así decimos que el color está en la superficie. De los dos modos pueden las circunstancias considerarse con relacion á los actos ; puesto que algunas circunstancias ordenadas al acto pertenecen al agente sin la interposicion efectiva del acto, como el lugar y la condicion de la persona ; y otras mediando el acto, como el modo de ejecutarlo.

(1) La blancura *(albedo)* propiamente : toma aquí lo concreto por abstracto.

(2) Sí, por cuanto son uno de los principios de moralidad, como que aumentan ó disminuyen la bondad ó malicia del acto, llegando á veces á cambiar su especie.

ARTÍCULO II. — **¿Las circunstancias de los actos humanos deben ser atendidas por el teólogo?** (2)

1.° Parece que no incumbe al teólogo la consideracion de las circunstancias; porque el teólogo no se hace cargo de los actos humanos, sino en cuanto son calificables de buenos ó malos. Las circunstancias no parece puedan influir en su calificacion ; por cuanto nada se califica, formalmente hablando, por lo que está fuera, y sí solo por lo que se halla en el objeto mismo. No hay pues para qué se ocupe el teólogo de las circunstancias de los actos.

2.° Las circunstancias son accidentes de los actos. Pero una cosa está espuesta á infinitas contingencias, por lo cual se dice (Met. l. 6, t. 4) : « ninguna ciencia » ni arte versa acerca del ente por razon » de lo accidental, como no sea única- » mente la sofística ». Segun esto el teólogo no tiene por qué atender á las circunstancias de los actos humanos.

3.° La consideracion de las circunstancias pertenece al retórico, y la Retórica no forma parte de la Teología : por consiguiente el estudio de las circunstancias no es de la incumbencia del teólogo.

Por el contrario : la ignorancia de las circunstancias causa involuntario en opinion del Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 4) y San Greg. Nis. (ó Nemesio, lib. De nat. hom. c. 31). Lo involuntario escusa de culpa, á cuya consideracion incumbe por lo tanto la de las circunstancias.

Conclusion. *Las circunstancias deben ser objeto de estudio para el teólogo.*

Responderémos, que *las circunstancias pertenecen á la consideracion del teólogo* por tres razones : 1.ª porque el teólogo considera los actos humanos, en cuanto por ellos se dirige el hombre á la beatitud : todo cuanto se ordena al fin, debe ser proporcionado á él ; y los actos se relacionan al fin con cierta medida, que se aprecia por las debidas circunstancias: por cuya razon necesita el teólogo examinar las circunstancias ; 2.ª porque el teólogo estudia en los actos humanos lo

que tienen de bueno ó de malo, de mejor ó peor; y esto se diversifica por las circunstancias, como se evidenciará más adelante (C. 18, a. 10 y 11; y C. 73, a. 7); 3.ª porque el teólogo investiga, si los actos humanos son meritorios ó lo contrario, cual deben serlo como humanos; y para esto se requiere que sean voluntarios. Mas el acto humano se juzga voluntario ó involuntario por el conocimiento ó ignorancia de las circunstancias, segun lo dicho (*Por el contrario...*): y por lo tanto la consideracion de las circunstancias es de la incumbencia del teólogo.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien ordenado al fin se dice útil, lo cual entraña cierta relacion. Así dice Aristóteles (Eth. l. 1, c. 6) que en esa correlacion (*in ad aliquid*) el bien es útil: en las cosas consideradas en su relacion (*ad aliquid*) á algo, este algo se entiende, no solo de lo que está en ellas, sí tambien de lo que las es estrínsecamente adyacente, como se ve claramente en las (*correlaciones*) de derecho é izquierdo, igual y desigual, y semejantes. Así pues, consistiendo la bondad de los actos en ser útiles para el fin, nada se opone á que se digan buenos ó malos segun su relacion con algo, que por fuera les sea adjunto.

Al 2.º que de los accidentes completamente accidentales se desentiende toda arte á causa de su incertidumbre é incalculable multiplicidad. Pero esos accidentes nada tienen de circunstancia; pues segun lo espuesto (a. 1) las circunstancias de tal modo están fuera del acto, que sin embargo le atañen de algun modo, en cuanto se ordenan á él: y los accidentes por sí mismos competen al arte.

Al 3.º que el exámen de las circunstancias incumbe al Moralista y al Político, no ménos que al Retórico. Al Moralista, porque segun ellas se halla ó no el medio de la virtud en los actos humanos y pasiones; al Político y al Retórico, en cuanto por ellas vienen los actos á ser loables ó censurables, escusables ó acusables. Hay no obstante diferencia: el Retórico persuade, y el Político discierne juzgando sobre un mismo objeto; miéntras que el teólogo, utilizando todas las demas artes, lo considera bajo todos los antedichos aspectos. Estudia, como el Moralista, los actos en cuanto son virtuosos ó viciosos; é indaga con el Retórico y el Político la pena ó premio que merecen.

Artículo III. — **¿Es aceptable la enumeracion de las circunstancias en el libro tercero de las cuestiones morales?**

1.º Parece que las circunstancias se enumeran inconvenientemente (Ethic. l. 3, c. 1). Llámase circunstancia de un acto lo que es estrínseco al acto. Tales son el tiempo y el lugar: hé aquí pues las dos únicas circunstancias, *cuándo y dónde* (*quando, ubi*).

2.º Por las circunstancias se estima lo bien ó mal hecho. Esto pertenece al modo del acto, es decir, que todas las circunstancias se incluyen en sola una, el modo de obrar.

3.º Las circunstancias no son sustanciales al acto; y parece que las causas de un acto deben pertenecer á la sustancia del mismo. Por consiguiente ninguna circunstancia debe tomarse de la causa (1) del mismo acto. Así ni el (*quis*) quién, ni (*propter quid*) por qué, ni (*circa quid*) sobre qué, son circunstancias; en atencion á que *quién* denota la causa eficiente, *por qué* la final, y *sobre qué* la material.

Por el contrario, tenemos la autoridad de Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 1).

Conclusion. *Acertadamente enumera Aristóteles las ocho circunstancias:*

Quid, quid, circa quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando;
Sujeto, hecho, objeto, lugar, medios, motivo, modo, tiempo.

Responderémos, que Tulio asigna en su Retórica siete circunstancias, espresadas en este verso: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando;* (*exámetro, que puede fielmente traducirse en estos dos octosílabos*):

Quién, qué, dónde, con qué medios,
Motivo, manera y tiempo.

Hay pues que examinar en los actos, *quién los* ejecuta, de *qué* instrumentos ó

(1) Segun (con mucha razon á todas luces) rectifica García siguiendo á Conrado, y á uno y otro casi todas las ediciones, á escepcion únicamente de la romana antigua con el códice de Alcañiz, donde se lée *substantia* en vez de causa, sin duda por error material.

medios se vale, *qué* es lo que hace, *dónde, porqué, cómo y cuándo.* Aristóteles añade otra octava *(circa quid) sobre qué*, comprendida por Tulio en la segunda *(quid) qué* (1). La razon de esta enumeracion puede interpretarse así: circunstancia se dice como existiendo fuera de la sustancia del acto, mas en cierto contacto con él; lo cual puede tener cabida de tres modos: 1.º en cuanto toca al acto mismo; 2.º á la causa del acto; 3.º á su efecto. Al acto mismo afecta, ó á manera de medida, como el *tiempo* y el *lugar;* ó en concepto de cualidad, como el *modo* de obrar. En órden al efecto, como cuando se observa *qué* es lo que uno ha hecho. Respecto de la causa refiérense á la final el *por qué*, á la material ú objetivo el *sobre qué*, y á la agente principal el *quién*, así como á la agente instrumental el *con qué* medios (2).

Al argumento 1.º dirémos que el tiempo y el lugar circuyen al acto como su medida; al paso que otras circunstancias le rodéan como tocándolo de algun otro modo cualquiera, existiendo fuera de su sustancia.

Al 2.º que ese modo de estar bien ó mal *hecho* no constituye circunstancia, sino que es resultado de todas las circunstancias. Pónese como circunstancia especial el modo perteneciente á la cualidad del acto, como el andar con rapidez ó con lentitud, y el herir fuerte ó débilmente, y así á este tenor.

Al 3.º que aquella condicion de causa, de la que depende la sustancia del acto, no es la que se mira como circunstancia, sino alguna condicion adjunta: á la manera que no se considera circunstancia del hurto el que el objeto robado sea *ajeno*, lo cual entra en la sustancia del robo; sino el que sea *grande* ó *pequeño:* y lo propio debe entenderse de otras circunstancias, tomadas de parte de otras causas. Porque el fin, que da especie al acto, no es circunstancia; y sí lo es algun *otro* fin adjunto: así el que el fuerte obre con fuerza por el bien de la fuerza misma, no es circunstancia; pero lo sería, si obrase fuertemente por librar á la ciudad, ó por Cristo (3), ú otro fin cualquiera. Lo mismo (4) decimos en órden al *(quid) qué*. El que uno, inundando de agua á otro, lo bañe ó lave, no es circunstancia de la ablucion; y sí es circunstancia el enfriarlo ó calentarlo, sanarlo ó enfermarlo, lavándolo.

ARTÍCULO IV. — **¿Son las circunstancias principales la de porqué, y aquellas en que la operacion consiste?** (5)

1.º Parece que no son las principales circunstancias *porqué* y *aquellas en que consiste la operacion*, por lo que se dice (Eth. l. 3, c. 4): «Las circunstancias, en » que se cifra la operacion, parecen ser el » lugar y el tiempo »; las cuales no deben ser entre todas las de mayor transcendencia, pues son las más estrañas al acto. Segun esto no son las más principales entre las circunstancias aquellas, en que consiste la operacion.

2.º El fin es estrínseco á la cosa: no puede por lo tanto ser la principalísima de las circunstancias.

3.º Lo más principal en cada cosa es su causa y su forma. La causa del acto mismo es la persona agente, y la forma del acto es su modo. Parecen ser pues estas dos circunstancias las más interesantes.

(1) Parécenos podria incluirse la circunstancia *circa quid* conservando la forma de exámetro, con solo reemplazarla por *in quidnam* (que significa lo mismo) y suprimiendo *auxiliis* (harto fácil de suplir), quedando así perfecto y claro el verso latino:

Quis, quid, ubi, quibus, in quidnam, cur, quomodo, quando;

cuya version castellana fiel y en el propio órden creemos vaciada en los dos siguientes endecasílabos pareados:

Quién, qué, dónde, qué medios empleando,
Respecto á qué, porqué, cómo obra y cuando;

ó tambien en términos sustantivos todos, acaso preferibles para muchos á los adverbios, en el adjunto terceto octosílabo:

Sujeto, efecto, lugar,
Medios, objeto, motivo,
Modo y tiempo de operar.

(2) Algunos añaden una nona circunstancia relativa al número y bajo el concepto de *quoties*; pero comunmente no se considera como tal la repeticion ó multiplicacion de un acto mismo.

(3) Así la edicion de Pádua y con ella todas las de fecha posterior (inclusa la romana áurea ó grande) y áun las anteriores comunmente: sola la romana antigua con Nicolai ponen *vel populi christiani* (ó del pueblo cristiano) en lugar de *propter Christum*, que traducimos de acuerdo con el mayor número.

(4) En vez de *similiter*, cual se halla en los códices de Alcañiz y Tarragona con casi todas las ediciones, en la antigua romana y alguna otra se lée *intelligitur* (entiéndese), que no parece preferible ni áun verosímil segun el estilo usual del Santo Autor.

(5) El fin que el agente se propone (ó la causa motiva de su intencion) y la sustancia misma (ó lo esencial) del acto segun su gravedad ó importancia intrínseca en sí mismo.

Por el contrario, dice San Greg. Nis. (ó Nemesio, De nat. hom. c. 31) que «las circunstancias principalísimas son: » con qué designio (*cujus gratia*) se obra, » y qué es lo que se hace».

Conclusion. *La principalísima entre todas las circunstancias es la que atañe al acto por razon del fin, esto es,* con qué designio; *la segunda en importancia la que afecta á la sustancia misma del acto,* qué hizo? ; *y todas las restantes son más ó ménos principales en proporcion á su aproximacion á aquellas dos.*

Responderémos, que los actos en tanto se dicen propiamente humanos, como queda espuesto (C. 1, a. 1), en cuanto son voluntarios. El fin es el motivo y el objeto de la voluntad: por consiguiente la *principalísima de todas las circunstancias es la que se toma* del acto *por razon del fin, cual es* con qué designio? (*cujus gratiâ*)*; y la segunda la que radica en la sustancia misma del acto, á saber*, qué ha hecho? *Todas las demas son más ó ménos principales, segun que más ó ménos se las aproximen.*

Al argumento 1.° dirémos que Aristóteles no entiende por circunstancias, en que está la operacion, el tiempo y el lugar, sino las que van adjuntas al acto mismo. Así San Greg. Nis. (ibid.), como esplicando lo dicho por el Filósofo, en lugar de las palabras de este, «en las » que está la operacion», dice él, «qué » es lo que se hace».

Al 2.° que el fin, si bien no es de la sustancia del acto, es empero la causa principalísima del acto, por cuanto mueve al agente á obrar. Hé aquí al paso, porqué el acto moral toma especie principalmente del fin.

Al 3.° que la persona agente es causa del acto, en cuanto es movida por el fin, y por esto se ordena principalmente al acto; mas otras condiciones de la persona no se ordenan al acto tan principalmente. Ademas el modo no es la forma sustancial del acto (pues esta se considera en el acto segun el objeto, ó por razon del fin y término); sino que es cierta como cualidad accidental.

CUESTION VIII.

De los objetos que quiere la voluntad.

Procederémos á tratar ahora de los actos mismos de la voluntad (1) en especial. Y *primeramente* de los que lo son inmediatamente de la voluntad, como elícitos por ella. En *segundo* lugar de los actos imperados por la voluntad: la cual se mueve ya al fin, ya á lo que al fin se ordena (2). Ante todo examinarémos los actos de la voluntad, por los cuales se mueve al fin; y luego los actos, por los que se mueve á los medios conducentes al fin. Los actos de la voluntad dirigidos al fin parecen ser estos *tres: querer, gozar* é *intentar.* Tratarémos pues: 1.º de la voluntad; 2.º de la fruicion; 3.º de la intencion. Acerca del primero de estos puntos espondrémos *tres* consideraciones: 1.ª de qué cosas sea la voluntad; 2.ª qué es lo que la mueve; 3.ª cómo es movida. Sobre la primera propónense *tres* artículos: 1.º La voluntad se propone únicamente el bien? 2.º Se concreta al fin, ó deséa tambien los medios á él conducentes? 3.º Dado que de algun modo se proponga esos fines intermedios, se dirige con un solo y mismo movimiento al fin y á lo que al fin se ordena?

ARTÍCULO I.—**La voluntad (3) aspira únicamente al bien?** (4)

1.º Parece que la voluntad no tiene por único objeto el bien; porque una misma potencia funciona sobre cosas opuestas (Eth. l. 5, c. 1): así la vista actúa sobre lo blanco y lo negro. El bien y el mal se contraponen. La voluntad pues lo mismo que para el bien es para el mal.

2.º Las facultades racionales están dispuestas para intentar cosas contrapuestas, segun Aristóteles (Met. l. 9, t. 3). La voluntad es potencia racional, como que está en la razon, segun se dice (De anima, l. 3, t. 42). Por consiguiente la voluntad puede dirigirse á cosas opuestas, es decir, no solo querer el bien, sino igualmente querer el mal.

3.º El bien y el ente se convierten (5). La voluntad no solo se propone entes, sí tambien no entes, pues á veces queremos no andar y no hablar; así como en ocasiones queremos cosas futuras, que no son entes en acto. La voluntad segun esto no se concreta al bien (6).

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9 y 22) que «el

(1) Solo en la edicion áurea encontramos *voluntariis* (voluntarios) por *voluntatis*, que vemos en todas las demas contestes; y no obstante se limita á poner la consabida anotacion marginal *al.* (podia decir *reliqui* ó *cæteri*) *voluntatis*, pues las otras nada anotan.

(2) Para comprender esta division, conviene saber que el Santo quiere aquí dar á entender que la voluntad no puede querer ente alguno, que no se dirija al fin y á las cosas que son al fin; miéntras que otros con Scoto lo afirman, diciendo que la voluntad puede dirigirse á una cosa en absoluto, sin proponérsela como fin, ni como conducente á él. Porque á la misma voluntad se la puede proponer un bien en absoluto, y ella entónces puede adoptarlo de igual modo, es decir, ni *por si*, ni *por otros*, mediante la propuesta del entendimiento. Pero esto no puede admitirse por varias razones, entre las cuales solo darémos la siguiente: áun suponiendo que á la voluntad pueda proponérsele un bien absoluto y *neutral*, y ella á su vez pueda ejercer actos acerca de él; sin embargo tales actos nunca podrán ser neutrales y absolutos, sino que tendrán que determinarse á un fin *propter se* ó *propter aliud*. Y la razon es, porque implicaría un acto determinado, sin ser talmente determinado *por sí* ó por otro. — M. C. G.

(3) Entiéndase en su acto de querer, ó sea, en la volicion misma, por la que se inclina al objeto y emprende su consecucion. Así entendida, la solucion es positiva; ya el bien aprendido como tal lo sea en realidad, ó solo en apariencia: lo cual equivale á decir que nunca la voluntad se decide por el mal como malo, sino bajo el concepto verdadero ó falso de bueno ó de bien.

(4) Se tendrá presente que en este artículo se trata del acto de la voluntad, que es *querer (velle)*, es decir, de la inclinacion á un objeto; del actual apetito, por cuyo medio la potencia apetitiva se inclina á una cosa, que la conviene segun la ha aprendido: lo cual solo tiene lugar acerca de un bien. M. C. G.

(5) *Convertuntur* en el tecnicismo lógico. V. T. 1.º pág. 47, n. 2. Todo ente es bueno; todo lo bueno es ente: hé aquí la conversion lógica aplicada al caso presente.

(6) Con esclusion del mal, aunque esto no sea ente sino privacion de entidad (P. 1.ª, C. 48, a. 1). V. n. 2, pág. 407, tomo 1.º

» mal es estraño á la voluntad, y que » todos los seres deséan el bien ».

Conclusion. [1] *Todo apetito no lo es sino del bien.* [2] *La voluntad, apetito intelectivo, lo es del bien aprendido, es decir, de algo que se concibe como bueno, áun cuando á veces no sea bueno en la realidad.*

Résponderémos que la voluntad es un apetito racional, y todo apetito racional tiene por único objeto el bien; siendo la razon de esto, que el apetito no es otra cosa que cierta inclinacion del que apetece á algo. Nada empero se inclina sino á algo semejante y conveniente. Por otra parte todo ser, en cuanto es ente y sustancia, es cierto bien: así *necesariamente toda inclinacion es hácia el bien;* y de aquí lo que dice Aristóteles (Ethic. l. 1, in princ.) que « es bueno lo » que todos los seres apetecen ». Téngase muy en cuenta que, como toda inclinacion tiende á alguna forma, el apetito natural se dirige á la forma existente en la naturaleza; miéntras que el apetito sensitivo, ó tambien el intelectivo, ó sea, el racional, que es la voluntad, se inclina á la forma aprendida. Así pues como aquello, á que tiende el apetito natural, es un bien existente en una cosa real; así aquello, á que tiende el apetito animal ó voluntario, es un bien aprendido. Por consiguiente, *para que la voluntad tienda á algo, no se requiere que sea bueno en la efectiva realidad, sino que se aprenda en concepto de bueno,* y por eso mismo dice Aristót. (Physic. l. 2, t. 31) que « el » fin es bueno ó aparece como bueno ».

Al argumento 1.° dirémos que la misma potencia se aplica á estremos opuestos, mas no de igual modo á uno que al otro. Así la voluntad versa sobre lo bueno y sobre lo malo; mas al bien se refiere deseándolo, y al mal rechazándolo. El apetito mismo actual del bien se llama voluntad (1), por cuanto la voluntad da nombre á su acto, y en este sentido hablamos aquí de voluntad. Y la fuga del mal más bien se llama noluntad (2): así entendida, como hay voluntad del bien, hay nolicion del mal.

Al 2.° que la facultad racional no se há indiferentemente con respecto á cosas opuestas cualesquiera; sí solo en órden á aquellas, que se contienen bajo su objeto conveniente: porque ninguna potencia funciona sino sobre su adecuado objeto; y el objeto de la voluntad es el bien. Por cuya razon la voluntad se halla en aptitud de inclinarse á cosas contrapuestas, comprendidas bajo la nocion del bien, cuales son moverse ó estar en quietud, hablar y callar, y así otras; pues que á cualquiera de esos estremos es llevada la voluntad dentro del concepto de bien.

Al 3.° que lo que no es ente en la naturaleza de las cosas, se concibe como ente en la razon; por lo cual las negaciones y privaciones se dicen entes de razon: y en este sentido áun los futuros son entes como de aprension (3). Segun esto y bajo el concepto de tales entes en aprension se aprenden como buenos, y como á buenos tiende á ellos la voluntad. Conforme esto dice Aristót. (Eth. l. 5, c. 1) que « la exencion del mal tiene razon de » bien ».

ARTÍCULO II. — **¿La voluntad se propone únicamente el fin, ó tambien los medios que al fin se ordenan?** (4)

1.° Parece que la voluntad no tiene por objeto los medios conducentes al fin, sino solo el fin; pues dice Aristót. (Ethic. l. 3, c. 2) que « la voluntad es del fin, y » la eleccion de las cosas que miran » al fin ».

2.° A las cosas que son diversas en su (*respectivo*) género se aplican diversas potencias del alma, segun se dice (Eth. l. 6,

---

(1) En su sentido de *volicion*, segun esplica en seguida.

(2) *Nolicion*, término corriente en las escuelas y que significa simple y sencillamente el no querer. La edicion romana áurea repite *voluntas* en lugar de *noluntas*, que se lée en las demas unánimemente, é insiste en la última frase del argumento; lo que prueba que la variante es intencional, y no acaso errata material.

(3) Esto se comprenderá bien, si se repara que el estar un ente en la razon se puede entender de dos modos: 1.° á manera de *condicion*, como sucede con todo lo que se entiende, puesto que ninguna cosa puede ser entendida sin la condicion de estar en el entendimiento; 2.° por estar en la razon un objeto, que solo tiene de ente la consideracion de tal; como v. gr. el carecer de males tiene la razon de un bien: y en este sentido debe tomarse la respuesta al arg. 3.° del Santo Doctor. — M. C. G.

(4) Los escotistas admiten actos neutros, en los que la voluntad ni se dirige al fin ni á los medios: bien examinado el fondo, es una cuestion de palabras y de sutileza de conceptos; por lo que la opinion de los tomistas, fundados en la doctrina de este artículo, es la que prevalece como ya comun y casi esclusiva.

c. 1); y el fin y los medios á él ordenados son de diverso género de bien: pues que el fin, que es un bien honesto ó deleitable, se halla en el género de cualilidad, ó de accion, ó de pasion; mas el bien, que se dice útil, el cual se ordena al fin, pertenece al género de cosas, que se refieren á algo (*in ad aliquid*), como se dice (Eth. l. 1, c. 7): luego, si la voluntad se propone el fin, no tendrá por objeto los medios al fin encaminados.

3.° Los hábitos son adecuados á las facultades, de las que son perfecciones; y en los hábitos llamados artes operativas á una cosa pertenece el fin, y á otra lo que al fin se ordena: así al piloto compete la direccion del buque, que es el fin de este; y al armador la construccion del mismo buque, la cual se hace por el fin: siendo pues el fin el objeto de la voluntad, no pueden serlo los medios concernientes al fin.

Por el contrario: en las cosas naturales hay algo, que mediante una misma potencia pasa por los medios, y *así* llega á tocar su término; y las cosas, que se ordenan al fin, son ciertos medios, por los cuales se llega al fin, como á su término: por consiguiente, siendo el fin el objeto de la voluntad, por eso mismo lo son tambien los medios, que al fin conducen.

Conclusion. [1] *La voluntad, como potencia, se dirige al fin y á lo que á él se ordena como bien.* [2] *La voluntad, como acto, se limita á proponerse únicamente el fin, hablando con estricta propiedad.*

Responderémos que por voluntad se entiende unas veces la facultad misma, con que queremos; y otras el acto mismo de querer (1). *En el concepto de potencia se estiende, tanto como al fin, á los medios á él ordenados.* Una potencia cualquiera abarca todo aquello, en que de algun modo puede hallarse la razon de su objeto: así la vista se estiende á todo cuanto en alguna manera participa del color (2). Y la razon de bien, que es el objeto de la voluntad como potencia, se encuentra no tan solamente en el fin, sino tambien en todo cuanto al fin concierne. *La voluntad, como acto propiamente dicho, se limita á solo el fin, hablando en rigor:* porque todo acto denominado por su potencia denota el simple acto de la misma, como entender significa sencillamente un acto del entendimiento. El acto simple de la potencia recáe sobre aquello, que es de suyo el verdadero objeto de ella; y lo que es por sí mismo bueno y querido, eso es el fin: por consiguiente la volicion (*voluntad acto*) tiene propiamente por objeto el fin mismo. Mas los medios conducentes al fin no son buenos y queridos por sí mismos, sino por su relacion al fin; por lo cual la voluntad no es llevada hácia ellos, sino en cuanto se dirige al fin: tanto es así, que áun lo mismo que en ellos quiere, es el fin; al modo que el entender propiamente versa sobre las cosas, que se conocen en sí mismas, cuales son los principios: y las cosas, que se conocen por los principios, no se dicen objeto de la inteligencia, sino en cuanto en ellas se consideran los principios mismos. En resúmen, en el mismo caso se halla el fin respecto de lo apetecible, que el principio en órden á lo inteligible, segun se dice (Eth. l. 7, c. 8).

Al argumento 1.° dirémos, que Aristóteles habla de la voluntad, entendiendo por esta palabra propiamente un simple acto de la voluntad, y no la facultad ó potencia.

Al 2.° que á cosas diversas en su género, y que se hallan en condiciones iguales, se ordenan potencias diversas: así el sonido y el color son diversos géneros de cosas sensibles, á las cuales se aplican (*respectivamente*) el oido y la vista. Pero lo honesto y lo útil no se hallan en igualdad de categoría (3), puesto que lo uno es por razon de sí mismo, y lo otro por su respecto á lo 1.°: y dos cosas de esta índole se refieren siempre á una misma potencia, como por la misma facultad visiva se perciben el color y la luz, mediante la cual se ve el color.

Al 3.° que no todo lo que diversifica el hábito, diversifica la potencia. Los hábitos son ciertas determinaciones de las potencias á algunos actos especiales; y no obstante cualquier arte operativa considera, no solo el fin, sino tambien lo que se ordena al fin: así el arte de regir se

(1) La volicion.

(2) La moderna teoría óptica, segun la cual los colores residen en la luz y no en los objetos coloreados, parece dar nueva claridad y eficacia al ejemplo aquí aducido.

(3) Lo honesto pertenece á la de cualidad, y lo útil á la de relacion.

dirige al fin, como á lo que hace; y á lo concerniente al fin, como á lo que ordena. Por el contrario el arte de construir buques (*navifactiva*) se propone lo conducente al fin, como lo que hace; y lo que constituye el mismo fin, como aquello á que se ordena lo que hace. En suma, cada arte práctica tiene algun fin propio por una parte, y tiene por otra algo concerniente al fin y que propiamente pertenece á esa misma arte.

ARTÍCULO III. — **¿La voluntad se dirige con un solo y mismo acto al fin y á lo que al fin concierne?**

1.° Parece que la voluntad por un mismo acto se mueve al fin y á lo que mira al fin; pues segun Aristót. (Topic. l. 5, c. 2) «donde existe una cosa por razon «de otra, allí hay una sola cosa». La voluntad no quiere lo que se refiere al fin, sino por razon del mismo fin. Luego á lo uno y lo otro se mueve con un solo acto.

2.° El fin es la razon de querer lo que atañe al fin, como la luz es la razon de verse los colores: pero con un mismo acto se ve la luz y el color; y por lo tanto con el mismo movimiento quiere la voluntad el fin y cuanto á él se refiere.

3.° El movimiento natural, que por los medios se dirige á lo último, es numéricamente uno. Lo que se ordena al fin, está con este en la misma relacion que los medios respecto á lo último. Por consiguiente el movimiento de la voluntad al fin y á los medios á él conducentes es único.

Por el contrario: los actos se diversifican segun sus objetos. El fin y lo que al fin se endereza y que se llama *útil*, son diversas especies de bien. No es pues idéntico el acto de la voluntad, al proponerse lo uno ó lo otro.

Conclusion. [1] *El acto, por el cual la voluntad se dirige al fin, en cuanto es la razon de que quiera lo que á él se ordena, y el que la lleva á los medios mismos, es único é idéntico.* [2] *El acto, por el cual la voluntad se dirige al fin absolutamente considerado en sí mismo, y el que la lleva á dichos medios, son dos distintos actos.* [3] *La voluntad no puede dirigirse á lo conducente al fin en el concepto de tal medio, sino dirigiéndose al fin mismo.*

Responderémos que, puesto que el fin se quiere por razon de sí mismo, al paso que lo que á él conduce no se quiere sino por razon del mismo fin; es evidente que la voluntad puede encaminarse al fin, en cuanto tal fin, sin ser movida á los medios conducentes al fin; mas no puede serlo á estos en concepto de tales, sin que lo sea al mismo fin. Así es que la voluntad se dirige al fin de dos modos: 1.° absolutamente por razon del mismo fin; 2.° como en cuanto quiere los medios, que al fin la encaminan. Con esto es ya bien notorio que *un mismo y solo acto es el que mueve la voluntad hácia el fin, como razon de querer los medios á él conducentes, y hácia estos mismos.* Pero *otro distinto acto es aquel, por el que es llevada al mismo fin absolutamente* considerado, *y algunas veces precede en tiempo.* A la manera que uno deséa ante todo la salud, y despues, deliberando cómo podría recobrarla, quiere llamar al médico, para que le sane; así un procedimiento análogo sigue el entendimiento: primeramente entiende uno los principios en sí mismos; y luego los observa en las conclusiones mismas, en cuanto asiente á ellas por razon de los principios.

Al argumento 1.° dirémos que esa objecion se interpreta en el sentido de que la voluntad se dirige al fin, en cuanto este es la razon de querer lo que se refiere al fin.

Al 2.° que, siempre que se ve el color, se ve tambien la luz en el mismo acto; puede no obstante verse la luz, sin que se vea el color. De un modo análogo, cuando quiera que uno quiere lo concerniente al fin, quiere con el mismo acto el fin; mas no así al contrario.

Al 3.° que en la ejecucion de una obra los medios conducentes al fin se han como tales medios, y el fin como su término. Por lo cual, así como el movimiento natural á veces cesa en el medio, sin llegar al término; de la propia manera algunas veces practica uno lo que es conducente al fin, sin que consiga el fin: mas en el querer se verifica lo contrario, pues la voluntad se dirige por el fin á querer lo que á él conduce, al modo que el entendimiento se dirige á las conclusiones por

medio de los principios, que por eso se dicen medios. Así es que alguna vez el entendimiento entiende el medio, y no pasa de él á la conclusion; y asímismo la voluntad á veces quiere el fin, sin que de ahí pase á querer lo que al fin se refiere.

Y por lo que hace á la objecion que en contra se aduce, la solucion es bien obvia por lo que se dijo arriba (a. 2, al 2.º); por cuanto lo honesto y lo útil no son especies de bien diversificadas por igualdad de relacion, sino que lo uno es por sí y lo otro por razon de lo primero: segun lo cual la voluntad puede dirigirse á lo uno, sin que por eso se dirija á lo otro; y no así viceversa.

CUESTION IX.

Motivo de la voluntad.

Pasemos á hablar del motivo de la voluntad, acerca del cual se presentan seis puntos, que resolverémos en los seis siguientes artículos: 1.º La voluntad es movida por el entendimiento? 2.º Lo es por el apetito sensitivo? 3.º Se mueve á sí misma? 4.º Lo es por algun principio esterior? 5.º Y por algun cuerpo celeste? 6.º Es movida por solo Dios, como único principio á ella estrínseco?

ARTÍCULO I.—**Es movida la voluntad por el entendimiento?**

1.º Parece que la voluntad no es movida por el entendimiento: porque dice San Agustin (Serm. 8) sobre aquello del Psalmo (118, 20), *mi alma codició el desear en todo tiempo tus justificaciones*: «Vuela delante el entendimiento, sigue «el afecto tardo ó nulo; conocemos el «bien, y no nos place ejecutarlo». Esto no sería así, si la voluntad fuese movida por el entendimiento, pues el movimiento de lo móvil sigue la mocion del motor. Luego el entendimiento no mueve á la voluntad.

2.º El entendimiento respecto de la voluntad es como quien presenta lo apetecible, al modo que la imaginacion lo muestra al apetito sensitivo: esta proponiéndolo no mueve el apetito sensitivo, ántes muchas veces nos encontramos ante lo que imaginamos en la misma disposicion, que en presencia de lo que en un cuadro se nos representa á la vista, que no nos mueve, segun se dice (De anima, l. 2, c. 154). Así pues tampoco el entendimiento escita á la voluntad.

3.º Una cosa respecto de ella misma no es motor y movido; y la voluntad mueve al entendimiento, puesto que entendemos, cuando queremos: por consiguiente no mueve el entendimiento á la voluntad.

Por el contrario, dice Aristót. (De anima, l. 3, c. 54) que «lo apetecible «entendido es movente no movido; mas «la voluntad es movente movido».

Conclusion. [1] *La voluntad á manera de agente mueve á las otras facultades á sus actos, como moviendo al sujeto á que obre.* [2] *El entendimiento mueve á la voluntad á modo de principio formal, como poniéndole delante su objeto.*

Responderémos, que en tanto una cosa necesita ser movida por algo, en cuanto se halla en estado de potencia para varias acciones; porque lo que está en po-

tencia es necesario se reduzca al acto por algo, que es ya en acto: y esto se entiende por mover. Una facultad del alma se halla en potencia para diversos actos de dos modos: 1.° en cuanto á obrar ó no obrar; 2.° en cuanto á hacer esto ó aquello: así la vista unas veces ve de hecho, y otras no ve; y ora ve lo blanco, ora lo negro. Há menester motor, segun esto, para dos cosas: para el ejercicio ó uso del acto, y para la determinacion del mismo (1); de las cuales la primera es de parte del sujeto, el que á veces está operando, y á veces sin obrar; y la segunda de parte del objeto, segun el cual se especifica el acto. Pero la mocion del sujeto mismo viene de algun agente: y, como todo agente obra por el fin, segun queda demostrado (C. 1, a. 2), el principio de esta mocion procede del fin. De aquí que el arte, á que pertenece el fin, mueve con su predominio al arte, á que pertenece lo concerniente al fin; como el arte de gobernar buques impera al arte de construirlos, segun se dice (Physic. l. 2, t. 25). El bien en comun, que tiene razon de fin, es el objeto de la voluntad; y por lo tanto *en este concepto* (2) *la voluntad mueve á las otras potencias del alma á sus actos*, pues usamos de ellas, cuando queremos. De modo que los fines y perfecciones de las demas facultades se comprenden bajo el objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares. Siempre empero el arte ó potencia, á que pertenece el fin universal, mueve al arte ó potencia, á que pertenece el fin particular comprendido en el universal: al modo que el jefe de un ejército, que se propone el bien comun, ó sea, el órden de todo el ejército, mueve con su mandato á alguno de los oficiales, el cual se concreta al órden de su seccion ó cuerpo. Mas el objeto mueve determinando el acto á modo de principio formal, por el que en las cosas naturales se especifica la accion, como la calefaccion por el calor: y, como el primer principio formal es el ente y verdad universal, que es el objeto del entendimiento; por eso y *con este género de mocion* (3) *mueve el entendimiento á la voluntad, como proponiéndola su objeto.*

Al argumento 1.° dirémos, que de aquella autoridad no se deduce que el entendimiento no mueva, sino que no mueve por necesidad.

Al 2.° que, así como la imaginacion de la forma sin la apreciacion de conveniente ó nociva no escita el apetito sensitivo, así tampoco la aprension de lo verdadero sin la determinacion de lo bueno y apetecible. Por lo tanto no es el entendimiento especulativo, sino el práctico, el que mueve á la voluntad, conforme á lo que se dice (De anima, l. 3, t. 46 y sig.).

Al 3.° que la voluntad mueve al entendimiento en cuanto á la ejecucion del acto; porque áun lo verdadero mismo, que es la perfeccion de la inteligencia, se contiene en el bien universal, como cierto bien particular. Pero en cuanto á la determinacion del acto, la cual proviene del objeto, la inteligencia mueve á la voluntad; porque áun el mismo bien es aprendido bajo cierto especial concepto, comprendido en el concepto universal. Con lo que aparece evidente que no es uno mismo el motor y lo movido bajo un mismo aspecto.

ARTÍCULO II. — **La voluntad es movida por el apetito sensitivo?** (4)

1.° Parece que la voluntad no puede

(1) ¿Luego serán necesarios dos *motores?* Aquí hay una duda: porque, si bien es verdad que lo que está en potencia para dichas dos cosas necesita de *motor*, no lo es el que tenga necesidad de dos motores; así v. gr. vemos que, hallándose el agua en potencia para ser ó no alterada, ó para ser alterada de este ó del otro modo, por la rarefaccion ó densidad, por ejemplo, sin embargo esto se verifica por el solo agente *rarefactivo*. Sobre lo cual se advertirá que hay cosas, que se ejecutan por solo el acto propio de un agente; y las hay, en las que el *ejercicio* del acto propio se distingue del acto mismo. Lo primero se verifica por todas las potencias naturales y animales, que no están supeditadas á otra potencia superior; mas lo segundo sucede al contrario, y pertenece al género de las cosas, que *usamos* cuando queremos. Las potencias que no están supeditadas tienen el carácter de poder obrar, y de obrar esto ó lo otro mediante el mismo motor; mas las otras por un motor forman el *uso*, y por otro distinto ejercen el acto específico. Por eso el A. Doctor no quiere decir que el estar en potencia para obrar sea estarlo para obrar un acto propio ó no obrarlo, tomada la potencia *secundum se ipsam*; sino en cuanto la tal potencia está supeditada al uso, y recibe de otra el acto específico. — M.' C. G.

(2) A manera de causa eficiente ó imperante.

(3) Como causa formal y final, no inclinándola, sino mostrándola como bueno el objeto, á que ella luego y por lo mismo se dirige.

(4) Así presentada la cuestion, todos los teólogos convienen en su solucion afirmativa; disintiendo empero algunos de la tésis, que aquí se establece, en cuanto al modo de ser movida la voluntad por el apetito sensitivo: limitándolo los tomistas con su eminente caudillo y la mayoría casi unánime de los doctores á la mocion solo indirecta y por parte del objeto, como invitándola ó instigándola con el aliciente de su atractiva bondad, sea real ó aparente.

ser movida por el apetito sensitivo : porque el motor agente es más noble que el paciente, como dice San Ag. (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 16). El apetito sensitivo es inferior á la voluntad, que es apetito intelectivo, cuando el sentido es inferior al entendimiento. Luego el apetito sensitivo no mueve al entendimiento.

2.° Ninguna potencia particular puede producir efecto universal. El apetito sensitivo es potencia particular, como que funciona en virtud de los datos suministrados á él por las sensaciones. No puede por lo tanto causar el movimiento de la voluntad, que es universal ; puesto que obra segun la percepcion universal del entendimiento.

3.° Lo que mueve no es movido por aquello que lo mueve, segun se prueba (Phisic., l. 8, t. 40), verificándose una mocion recíproca. La voluntad mueve el apetito sensitivo, en cuanto este obedece á la razon. Por consiguiente el apetito sensitivo no mueve *(á su vez)* á la voluntad.

Por el contrario, se dice (Jac. 1, 14): *Cada uno es tentado, arrastrado y alhagado de su concupiscencia ;* y no sería uno arrastrado por su concupiscencia, si su voluntad no fuese movida por el apetito sensitivo, en el que reside la concupiscencia. Luego el apetito sensitivo mueve á la voluntad.

Conclusion. *Por parte del objeto el apetito sensitivo mueve á la voluntad* (1).

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) lo que se percibe en concepto de bueno y conveniente, mueve á la voluntad á modo de objeto. El que algo parezca bueno y conveniente puede tener lugar por dos títulos : ó por la condicion de lo que se propone, ó por la de aquel á quien se propone; pues se dice conveniente de un modo relativo, por lo cual depende de uno y otro estremo. Así el gusto, segun su diversa disposicion no recibe de igual modo un sabor como conveniente que como no conveniente. Por esto dice Aristót. (Eth. l. 3, c. 5): «cual »es cada uno, tal le parece el fin». Es harto palmario que el hombre cambia de actitud ó disposicion en conformidad con la pasion del apetito sensitivo : así, cuando el hombre está dominado por una pasion, juzga conveniente lo que no tendría por tal estando libre de aquella; como al airado le parece bueno lo que no al que está sereno : y de este modo *por parte del objeto el apetito sensitivo mueve á la voluntad.*

Al argumento 1.° dirémos, que no hay contradiccion en que lo que absolutamente y de suyo es más noble, sea bajo algun aspecto más débil. Y así la voluntad es de más valer que el apetito sensitivo ; sin perjuicio de que en el que está subyugado á una pasion, y porque lo está, predomine el apetito sensitivo.

Al 2.° que los actos y elecciones de los hombres versan sobre cosas singulares : así que, por lo mismo que el apetito sensitivo es una fuerza particular, ejerce un grande influjo en la disposicion, que por él adopte el hombre, y segun la cual una cosa determinada le parece tal ó cual.

Al 3.° que, como dice Aristót. (Polit., l. 1, c. 3), «la razon, en la que está la »voluntad, mueve á su arbitrio la *(poten»cia)* irascible y la concupiscible, no con »imperio despótico, cual señor á esclavo; »sino con un predominio regio ó político, »como un gobernante rige á hombres li»bres, los cuales pueden insubordinár»sele». Así lo irascible y lo concupiscible pueden mover la voluntad en una ú otra de dos direcciones contrapuestas ; en cuyo concepto nada se opone á que la voluntad sea á veces movida por dichos resortes.

ARTÍCULO III. — **La voluntad se mueve á sí misma?** (2)

1.° Parece que la voluntad no se mueve á sí propia : porque todo motor, como

(1) Aunque la disposicion del *sujeto* que apetece influye en su voluntad, no mueve empero á esta sino mediante el *objeto*, en razon á que no la incita sino redundando en la aprension del mismo objeto de la voluntad ; pues es constante que la voluntad solo se mueve por el objeto aprendido *ut sic.* De aquí es que el Santo Doctor pone en el testo una doble raíz del objeto aprendido : una que depende del mismo objeto, á saber, *bueno ó malo secundum se*, y otra del sujeto que apetece ; haciendo así de entrambas la conveniencia ó no conveniencia.

(2) Adviértase que una cosa es moverse á sí misma en cualquiera de sus actos, y otra el moverse simplemente á sí misma. Esto es verdad, y no aquello ; puesto que la voluntad se mueve á sí misma en cuanto á algun acto propio, pero no se mueve de igual modo en cuanto á todos sus actos. El Doctor Angélico pues trata aquí solo de probar que la voluntad por sí misma puede reducirse de *potencia* al *acto*, bien se concrete á algun acto, ó á muchos, ó á todos. — M. C. G.

tal, lo es en acto; al paso que lo movido está en potencia, pues el movimiento es el acto del ser, que existe en potencia, como así existente. Pero un mismo ser no puede hallarse á la vez en potencia y en acto respecto de lo mismo: por consiguiente nada hay que mueva á sí mismo, ni puede la voluntad moverse á sí misma.

2.° Lo móvil se mueve en presencia de su motor; y la voluntad siempre está presente á sí misma. Si pues se moviese á sí misma, estaría sin interrupcion en movimiento: lo cual es notoriamente falso.

3.° La voluntad es movida por el entendimiento, segun lo demostrado (a. 1). Si la voluntad se mueve á sí misma, síguese que una misma cosa es simultáneamente movida por dos motores inmediatamente. Luego no se mueve á sí misma.

Por el contrario: la voluntad es dueña de sus actos, y en ella está el querer ó no querer; pero esto no sería así, si no estuviera en su poder el moverse á sí misma á querer. Ella por tanto se mueve á sí misma.

Conclusion. *La voluntad, queriendo el fin, muévese á sí misma á querer lo conducente á ese fin.*

Responderémos, que segun lo ántes dicho (a. 1) á la voluntad compete el mover á las demas potencias por razon del fin, que es el objeto de ella: y, como tambien queda espuesto (C. 8, a. 2), el fin es en lo apetecible lo que el principio en lo inteligible. Siendo pues evidente que el entendimiento pasa del estado de potencia al de acto, en el hecho mismo de conocer el principio, por lo que respecta al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve á sí mismo; de un modo análogo *la voluntad, queriendo el fin, muévese á sí misma á querer lo conducente al fin.*

Al argumento 1.° dirémos, que la voluntad no mueve y es movida bajo el mismo concepto ó respecto de una misma cosa, ni por consiguiente se halla á la vez en potencia y en acto en cuanto á lo mismo; sino que, al querer de hecho el fin, redúcese de la potencia al acto respecto de los medios á él conducentes, es decir, á quererlos en acto.

Al 2.° que la potencia de la voluntad siempre está presente en acto; mas el acto de la voluntad, por el que alguna vez quiere el fin, no siempre está en la voluntad misma: así es como se mueve á sí propia, y no moviéndose siempre á sí misma, como sin razon se pretende deducir.

Al 3.° que no es movida la voluntad por el entendimiento del propio modo que lo es por sí en cuanto á la ejecucion del acto por razon del fin.

ARTÍCULO IV. — **La voluntad es movida por algun principio estrínseco?** (1).

1.° Parece que la voluntad no es movida por algo esterior á ella. El movimiento de la voluntad es voluntario; y es esencial á lo voluntario el provenir de un principio intrínseco, como lo es áun de lo natural. Luego el movimiento de la voluntad no procede de algo estrínseco.

2.° La voluntad no puede sufrir coaccion, segun lo demostrado (C. 6, a. 4). Pero es violento lo que tiene fuera su principio; y por lo tanto no puede la voluntad ser movida por agente esterior.

3.° Lo que es suficientemente movido por un motor, no necesita serlo por otro: y, pues la voluntad se mueve á sí misma, no hay para qué otro la mueva.

Por el contrario: la voluntad es movida por su objeto, segun se ha dicho (a. 1). Pudiendo pues ser objeto de la voluntad alguna cosa esterior (2) propuesta al sentido; síguese que puede ser movida por algo, que la sea estrínseco.

Conclusion. [1] *Como la voluntad es movida por su objeto, evidentemente puede serlo por algo esterior.* [2] *Del modo como es movida á la ejecucion del acto lo es necesariamente por algun principio esterior* (3).

(1) Como causa motriz y eficiente, no como objeto aliciente.

(2) Ya sea honesta, lícita y laudable, que puede rectamente apetecer; ya ilícita, torpe ó reprensible, y que solo puede aceptar una voluntad viciosa, sometiéndose así para el mal á la sugestion de los sentidos, miéntras que en el caso contrario los somete á su imperio para el bien. P. Nicolai.

(3) Se dice que la voluntad se mueve por el principio esterior, á la manera que el movimiento se lláma grave á causa de aquel que lo produce. A semejantes actos, la voluntad no concurre como obrando por el fin, sino como dirigiéndose hácia él por impulso de otro agente, que así lo ordena. Por cuya razon, aunque tal acto sea el querer *(velle)*, y se la apropie á la voluntad como *eficiente* del acto; sin embargo no es voluntario, porque no procede de la voluntad aplicándose á quere por sí misma. — M. C. G.

Responderémos, que, *en cuanto la voluntad es movida por su objeto, es evidente que puede serlo por algo estrínseco á ella.* Pero áun del modo que es movida en la ejecucion del acto, tambien es necesario admitir lo propio; porque todo lo que algunas veces es agente en acto y otras en potencia, necesita ser movido por otro motor. Es notorio que la voluntad empieza á querer algo, que ántes no quería, para lo cual es preciso que algo la mueva á querer: y con efecto, segun se ha dicho (a. 3), ella misma se mueve en cuanto, por lo mismo que quiere el fin, se reduce á sí misma á querer los medios oportunos para llegar á él: lo cual no puede hacer sino mediante una deliberacion (1). Cuando uno deséa recobrar la salud, comienza á pensar cómo podrá lograrlo, y por este pensamiento pasa al de que el médico puede curarle, concluyendo por querer le asista: mas, como no siempre estuvo en acto queriendo sanar, fue preciso que empezase á estarlo movida por algun motor. Y, áun cuando ella se moviese á sí misma á quererlo, habría sido menester lo hiciese previa deliberacion en virtud de alguna voluntad presupuesta; sin que esto sea proceder al infinito. De donde resulta necesario admitir que *la voluntad inicia su primer movimiento propio movida por algun estímulo de esterior motor* (2), como concluye Aristóteles (Eth. Eudemicæ, l. 7, c. 14 y 18) (3).

Al argumento 1.º dirémos, que es de esencia de lo voluntario que su principio sea intrínseco; mas no indispensable que el tal principio intrínseco sea precisamente el primero no movido por otro. Por lo tanto, aunque el movimiento voluntario tenga un principio próximo intrínseco, sin embargo su primer principio le es estrínseco; como lo es tambien el del movimiento natural, esto es, el que mueve la naturaleza.

Al 2.º que no basta, para que haya violencia, que el principio (*de accion*) sèa estrínseco: es forzoso añadir que el paciente no aporte cooperacion alguna (4); lo cual no sucede, aunque la voluntad sea movida por agente estraño, toda vez que es ella quien quiere, si bien movida por otro. El tal movimiento sería violento, si fuese contrario al de la voluntad: lo que no podría verificarse en nuestro caso, pues querría y no querría una misma cosa.

Al 3.º que la voluntad se mueve á algo suficientemente y dentro de su propia esfera de accion, en cuanto obra como agente próximo; no puede empero moverse á sí misma en órden á todo, como queda demostrado en este mismo artículo: y por consiguiente tiene que ser movida por otro, como por primer (5) motor.

ARTÍCULO V. — **La voluntad es movida por algun cuerpo celeste?** (6)

1.º Parece que la voluntad humana es movida por algun cuerpo celeste. Todos los movimientos diversos y múltiples redúcense, como á su causa, á un movimiento uniforme, que es del cielo, segun se prueba (Phys. l. 8, t. 76; y l. 4, t. 133). Los movimientos humanos son múltiples y varios, y comienzan despues que no existieran ántes. Luego se reducen todos al movimiento celeste, como á su causa, el cual es naturalmente uniforme.

2.º Segun San Agustin (De Trin. l. 3, c. 4) « los cuerpos inferiores son movidos » por los superiores ». El movimiento del cuerpo humano, que es causado por la voluntad, no podría reducirse al del cielo, como á su causa, si la voluntad á su vez no fuese movida por el cielo. Este por consiguiente mueve la voluntad humana.

3.º Los astrónomos presagian con acierto algunos actos humanos futuros, dependientes de la voluntad, por la observacion de los cuerpos celestes: lo cual sería irrealizable, si estos no pudiesen mover la voluntad del hombre. Esta por lo tanto es movida por algun cuerpo celeste.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 7) que

(1) *Consilii*, la indagacion y decision, que Aristóteles (Eth. l. 3) llama *consejo*.

(2) Que no es otro que Dios, segun se espresa y demuestra de propósito en el a. 6.

(3) No *Eudimice*, como ponen algunos sin duda inconscientemente; pues toma esa denominacion de Eudemio, á quien la escribia ó dedicára.

(4) *Nihil conferat vim patiens* generalmente en casi todos los códices y ediciones: las romanas y alguna otra sin embargo dicen (injustificablemente á nuestro modo de ver) *nullam* por *nihil*. Véase la nota 177.

(5) No es fácil comprender, en qué se pudo fundar el P. Nicolai para sustituir aquí *próximo* á *primo*; á no interpretar se propusiese insinuar anticipadamente la mocion (*inmediata*) de la voluntad por Dios, conforme á la tésis del art. 6.º

(6) Véase en el T. 1.º la nota 5 de la pág. 905, donde se mencionan los errores de Algazel, Bass y otros astrólogos y filósofos, que aquí como allí se refutan.

« los cuerpos celestes no son causas de » nuestros actos » ; y lo serían, si la voluntad, principio de los actos humanos, fuese movida por los cuerpos celestes. Luego no lo es.

Conclusion. [1] *La voluntad, como potencia absolutamente inmaterial é incorpórea que es, no puede ser de modo alguno movida por los cuerpos celestes directamente; aunque sí indirectamente,* [2] *ya como por otro objeto estraño en general,* [3] *ya mediante la escitacion del apetito sensitivo.*

Responderémos, que evidentemente *la voluntad puede ser movida por los astros del modo mismo que por otro cualquier objeto estrínseco* (1); es decir, como por cuerpos estraños á ella, que, propuestos á los sentidos, la escitan ; y en este concepto áun los órganos mismos de las potencias sensitivas están sometidos á la influencia del movimiento de los cuerpos celestes. Mas *de la manera que la voluntad es movida por algun agente estrínseco en cuanto á la ejecucion de un acto*, por más que no han faltado quienes supusieron lo contrario, *es de todo punto imposible que los cuerpos celestes influyan directamente en la voluntad humana:* porque la voluntad, segun consta (De anima, l. 3, t. 42) está en la razon, que es una potencia del alma no aligada á órgano corporal; y por lo tanto la voluntad no puede ménos de ser potència del todo inmaterial é incorpórea. Y, siendo evidente que ningun cuerpo puede obrar sobre un ser incorpóreo, y sí más bien al contrario, por cuanto los seres incorpóreos é inmateriales tienen más formal y universal virtud potencial que cualesquiera cuerpos; *síguese con plena evidencia ser imposible que un cuerpo celeste se imponga directamente al entendimiento ó á la voluntad.* Por eso Aristóteles (De an. l. 2, t. 150), hablando de la opinion de los que aseguraban que « en los hombres la » voluntad es tal, cual cada dia (2) se » la infunde el padre de los dioses y de » los hombres », Júpiter, en el que se representa el cielo todo; la atribuye á los que no admitian diferencia entre el entendimiento y el sentido: porque, como toda fuerza sensitiva es acto de algun órgano corporal, puede por eso mismo ser accidentalmente movida por los cuerpos celestes, mediante la previa escitacion de los cuerpos, de que son actos. Pero, habiendo nosotros sentado (a. 2) que el apetito intelectivo es en cierto modo movido por el sensitivo; claro es que indirectamente redunda en la voluntad el movimiento de los astros, en cuanto por las pasiones del apetito sensitivo es á veces movida la voluntad.

Al argumento 1.º dirémos, que los movimientos multiformes de la voluntad humana se reducen á alguna causa uniforme, pero que es superior en entendimiento y voluntad (3) : lo cual no puede decirse de cuerpo alguno, sino de alguna sustancia superior inmaterial. De consiguiente no debe reducirse el movimiento de la voluntad al del cielo, como á su causa.

Al 2.º que los movimientos corporales del hombre se reducen al de un cuerpo celeste, como causa, en cuanto su misma complexion orgánica le predispone en cierto modo á la escitacion operable en su cuerpo por la influencia de los cuerpos celestes, y áun tambien en cuanto el apetito sensitivo es conmovido por la impresion de los astros; más aún, en cuanto el movimiento de los cuerpos físicos obedece al de los celestes, á cuyo complejo influjo la voluntad empieza á querer (4) algo: á la manera que, al dejarse sentir el frio, comienza uno á querer encender lumbre. Pero esta mocion de la voluntad viene del objeto presentado esteriormente, y no de parte del interior instinto.

(1) Dice el Santo D. « que la voluntad puede ser movida » por los astros, del mismo modo que por otro cualquier objeto » esterior » : porque una cosa es moverse por el principio esterior, como *objeto*; y otra moverse como por un motor al *ejercicio*. Y la razon está en que, para mover objetivamente, puede concurrir una cosa estrínseca, si no suficiente, al ménos incoativamente, y como materia del objeto ; mas para mover al ejercicio, esto no es posible sino hablándose del motor, Dios, *ut infra.* — M. C. G.

(2) V. T. 1.º, pág. 907, nota 1. *In diem inducit*, como en conformidad con el testo griego dicen las ediciones de Pádua (1712), Nápoles (1763) y casi todas las posteriores. No así las romanas antiguas y moderna, que con la de Pádua de 1698 y alguna otra ponen *in eis*; y en el códice de Alcañiz se lée *in die ducit pater dictorum virorum*, si no ha leido mal Drioux, que en su reciente edicion latina de Paris (1877) lo anota así. Nicolai propone *in dies*, como equivalente á *quotidie*; cual nosotros traducimos *in diem*, que es lo que parece más verosímil y propio.

(3) Y no *in intellectu et voluntate superiorum*, como se ve en las ediciones romanas y en algunas otras. Nicolai ha restablecido de los manuscritos más acreditados la lectura al parecer genuina *intellectu et voluntate superior*, que adoptamos en la version.

(4) Algunos añaden *et non velle* (y á no querer).

Al 3.° que, segun queda dicho (a. 2; y P. 1.ª, Cc. 80 y 81), el apetito sensitivo es acto de un órgano corporal: por lo que nada obsta que por la impresion causada por los cuerpos celestes se sientan algunos escitados á la iracundia ó á la concupiscencia ó á otra pasion cualquiera; así como por complexion natural sucumben muchos á sus pasiones, á las que solo resisten los hombres cuerdos. De aquí la realizacion tan comun de pronósticos acerca de acciones humanas, fundados en la observacion de los astros. No obstante, como dice Ptoloméo en su Centiloquio (1), «el sabio se sobrepone á los » astros », es decir, haciendo frente á las pasiones, frustra los efectos de esos cuerpos celestes por el predominio de su libre voluntad, en nada subyugada al movimiento planetario: ó bien, segun San Agustin (Gen. ad litt. l. 2, c. 17), «hay » que confesar que, cuando los astrólogos » formulan presagios ciertos, lo hacen á » merced de cierto secretísimo instinto, » que, desconocido por las almas huma» nas, las hace obrar; y, cuando esto se » hace para engañar á los hombres, la tal » operacion es imputable á espíritus se» ductores ».

ARTÍCULO VI. — **¿La voluntad es movida por solo Dios, como por único principio estrínseco?** (2)

1.° Parece no ser Dios el único principio esterior, que mueve la voluntad: porque es natural que lo inferior sea movido por lo superior, como los cuerpos inferiores por los celestes. Y, pues la voluntad del hombre tiene algo superior á ella, ademas de Dios, cual es el ángel; síguese que puede ser tambien movida por el ángel (3), como por principio estrínseco.

2.° El acto de la voluntad subsigue al del entendimiento. El entendimiento humano es reducido á su acto, no solo por Dios, sino tambien por el ángel, mediante iluminaciones, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 1 y 6) (4). Luego tambien y por la misma razon la voluntad.

3.° Dios no es causa sino de cosas buenas, segun aquello (Gen. 1, 31: *Vió Dios cuantas cosas habia hecho, y eran todas muy buenas.* Si pues la voluntad del hombre fuese movida únicamente por Dios, jamas se movería á lo malo; sin embargo de que «con la voluntad se peca ó se vive » bien », segun San Agustin (Retract. l. 2, c. 9) (5).

Por el contrario, dice el Apóstol (Philip. 2, 13): *Dios es quien obra en nosotros así el querer como el ejecutar.*

Conclusion. [1] *Es imposible que el movimiento de la voluntad humana venga de un principio estrínseco, que no es causa de ella.* [2] *La causa de la voluntad no puede ser otra que Dios mismo, bien universal, al que se ordena aquella* (6).

Responderémos, que el movimiento de la voluntad, así como igualmente el natural, viene de dentro de ella. Aunque un objeto natural pueda ser movido por algo, que no es causa de la naturaleza de lo movido, no empero por lo que no es de algun modo causa de la naturaleza. Así la piedra es movida hácia arriba por el hombre, que no causa la naturaleza de la piedra; mas este movimiento no es natural á la piedra, porque un movimiento natural no es causado sino por el que es causa de la naturaleza. Hé aquí porqué se dice (Phys. l. 8, t. 29, 30, 31 y 32) que «el que produce, mueve localmente » las cosas pesadas y las lijeras ». Así el hombre dotado de voluntad es á veces movido por alguno, que no es causa de él; pero *es imposible que su movimiento voluntario proceda de algun principio estrínseco, que no sea la causa de la voluntad, y esta causa no puede ser otra que Dios;* lo cual se evidencia por dos razones: 1.ª porque, siendo la voluntad una potencia del alma racional, solo por Dios puede ser causada por creacion, segun lo dicho (P. 1.ª, C. 90, a. 2 y 3); 2.ª porque la voluntad está ordenada al bien

(1) Obra compilada de varios escritos de Ptoloméo bajo el título *Centum sententiæ aut theoremata astrologica.*

(2) Véase la C. 105, a. 1 de la 1.ª Parte, y sus notas en las páginas 831 y 832 del T. 1.°.

(3) V. C. 111, a. 2 de la 1.ª P., T. 1.°, pág. 873.

(4) Y tambien *De cœl hier.* c. 4.

(5) Esplicando en sentido católico ciertas frases suyas, de las que abusaban los pelagianos.

(6) Se escribe en el título del artículo «como por único »principio estrínseco», no porque Dios no pueda mover intrínsecamente la voluntad, sino porque con respecto al alma humana Dios es una cosa esterior y diferente de ella, como se supone. — M. C. G.

universal; y por lo tanto ninguna otra cosa puede ser causa de ella, sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo otro bien se dice tal por participacion, siendo un bien particular; y una causa particular no da inclinacion universal: por consiguiente ni la primera materia, que se halla en potencia para todas las formas, puede ser causada por algun agente particular.

Al argumento 1.º dirémos, que el ángel no es superior al hombre, hasta el punto de ser causa de su voluntad, al modo que los cuerpos celestes son causa de las formas naturales, de las que son consecuencia los naturales movimientos de los cuerpos naturales.

Al 2.º que el entendimiento del hombre es movido por el ángel por parte del objeto, que se le propone para su conocimiento en virtud de la ilustracion angélica; y de esta manera cualquiera criatura esterior puede mover la voluntad, como va dicho (a 1).

Al 3.º que Dios mueve la voluntad del hombre como motor al universal objeto de ella, que es el bien; y sin esta mocion universal el hombre no puede querer cosa alguna: mas el hombre mediante su razon (1) se determina á querer esto ó aquello, que ó es realmente bueno ó lo parece. Sin embargo á veces mueve Dios á algunos de un modo especial á querer determinadamente alguna cosa, que es buena, como lo hace por medio de su gracia, segun se dirá (Cc. 109 y 112) (2).

CUESTION X.

De qué modo se mueve la voluntad.

Examinemos ahora, cómo se mueve la voluntad, en los siguientes cuatro artículos: 1.º La voluntad se mueve naturalmente á algo? — 2.º Es movida necesariamente por su objeto? — 3.º Lo es inevitablemente por el apetito inferior? — 4.º Lo es de un modo ineluctable por un motivo estrínseco, que es Dios?

ARTÍCULO I. — **La voluntad es movida naturalmente á algo?** (3)

1.º Parece que la voluntad á nada se mueve naturalmente. El agente natural se contrapone al agente voluntario, como se demuestra (Phys. l. 2, t. 49). Luego la voluntad no se mueve á algo naturalmente.

2.º Lo que es natural, subsiste siempre adjunto á algo, como es inherente al fuego el ser cálido. Ningun movimiento es constantemente adjunto á la voluntad, ni por lo mismo la es natural.

3.º La naturaleza está determinada á solo una cosa; y la voluntad fluctúa entre cosas opuestas: de consiguiente ninguna quiere naturalmente.

Conclusion. *La voluntad del hombre naturalmente tiende ó es llevada por sí misma hácia el bien en general y al mismo fin y á todo lo conveniente á su naturaleza.*

Por el contrario: el movimiento de la voluntad es consecuencia de un acto del entendimiento; y este entiende algo naturalmente: así pues tambien la voluntad quiere algo naturalmente.

(1) Y quedando así completamente á salvo su libre albedrío....

(2) Algunos dicen que todo acto de la voluntad sin distincion procede de Dios, y en este movimiento se incluye la *volicion* de lo bueno, como el principio va incluido en la conclusion; mas despues la voluntad mediante la razon se determina á querer un bien real ó aparente (porque ella no puede apetecer el mal sino bajo la razon de bien); y de aquí el movimiento voluntario hácia lo malo. Por eso dice el Santo en su respuesta: *Sed homo per rationem* etc. — M. C. G.

(3) Esto es, determinadamente y de manera que no pueda querer lo opuesto ó contrario á lo que *naturalmente* la escita ó atráe; que es lo mismo que decir «por necesidad» ó ineluctablemente.

Responderémos, que en comun sentir de Boecio (De duabus naturis, al principio y t. 5) y Aristóteles (Phys. l. 2, t. 49) la naturaleza se toma en varias acepciones: unas veces como el principio intrínseco en las cosas mudables, y en este sentido es ó la materia ó la forma material, como se ve (Phys. l. 2, t. 4); otras por cierta sustancia ó un ente cualquiera, y en tal concepto se dice natural á una cosa lo que á esta conviene por razon de su propia sustancia, que es lo que por sí mismo es inseparable de la cosa. Siempre empero y en todo caso lo que no es de suyo inherente, se reduce á algo que lo es, como á lo primero. Forzosamente pues entendiendo así la naturaleza, siempre el principio, en todo cuanto conviene á la cosa, es natural (1). Esto es bien notorio respecto del entendimiento; pues los principios del conocimiento intelectual son naturalmente conocidos. Asímismo tambien *el principio de los movimientos voluntarios necesariamente debe ser algo, que naturalmente se quiere.* Tal es precisamente el bien en general, al cual naturalmente propende la voluntad, como cada potencia tiende á su respectivo objeto; y áun el mismo último fin, que es en cuanto á las cosas apetecibles lo que los primeros principios de demostracion respecto á las inteligibles; y en general todo aquello que es propio del que quiere en virtud de su misma naturaleza. Porque por la voluntad deseamos, no solo lo perteneciente á la facultad misma volitiva, sino tambien lo que es propio de cada una de las potencias y de todo el hombre. Es decir que el hombre no solo quiere naturalmente el objeto de la voluntad, sí tambien otras cosas que convienen á sus distintas potencias: cuales son el conocimiento de la verdad, propio del entendimiento; el ser y el vivir y semejantes, que se refieren á su compleja existencia natural; cosas todas comprendidas bajo el objeto de la voluntad, como particulares bienes que son.

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad se contrapone á la naturaleza (2), como una causa se distingue de otra contraria; toda vez que unas acciones se ejecutan natural y otras voluntariamente. Ademas del modo de causar propio en general de la naturaleza, que está determinada á una sola cosa, hay otro peculiar de la voluntad, como dueña que es de sus operaciones: y, como la voluntad se funda en alguna naturaleza, necesariamente participa de aquel modo general en cuanto á algo, como toda causa posterior participa de lo que es propio de su causa anterior. En cada cosa el ser mismo, que se funda en su naturaleza, es ántes que el querer, que es propio de la voluntad; y así es como la voluntad quiere algo naturalmente.

Al 2.º que lo que es natural en las cosas naturales, únicamente como subsiguiente á la forma, siempre las es anejo en acto, como el calor al fuego; mas lo que es natural á ellas, como inherente á la materia, no siempre está en acto en ellas; sino que lo está á veces como en potencia, puesto que la forma es acto, y la materia es potencia: y el movimiento es «acto de lo que existe » en potencia» (Phys. l. 3); y así lo que pertenece ó subsigue al movimiento en los seres naturales, no siempre está en ellos; como el fuego no siempre sube, sino solo cuando está fuera de su lugar. De un modo análogo no es necesario que la voluntad, la cual pasa de la potencia al acto en el momento de querer algo, quiera siempre actualmente, sino solo cuando se encuentra en alguna determinada disposicion. Ahora, la voluntad de Dios, que es acto puro, sí está siempre queriendo en acto.

Al 3.º que á la naturaleza siempre corresponde una cosa determinada y proporcionada á la naturaleza misma; esto es, á la naturaleza en género corresponde algo asímismo genérico, y en la especie algo tambien específico, como igualmente á la naturaleza individualizada corresponde una sola cosa individual. Siendo pues la voluntad cierta fuerza inmaterial, como lo es tambien el entendimiento; corresponde á aquella naturalmente algo único comun, el bien: así como el entendimiento

(1) Parece que aquí se contradice el Santo, poniendo lo *natural* como en contraposicion de lo *accidental*. Pero se verá que no hay tal contradiccion, si se repara en que todo lo sustancial es natural; y por tanto siempre viene á resultar que por natural se entiende en el testo lo que no es hijo del libre albedrío. — M. C. G.

(2) Dividiéndose los actos en libres ó voluntarios y naturales ó necesarios.

algo único (1) comun, la verdad, ó el ente, ó cosa así. Bien es cierto que en el bien comun se incluyen muchos bienes particulares, á ninguno de los cuales se determina la voluntad (2).

ARTÍCULO II.— **La voluntad es movida por su objeto de un modo ineluctable?** (3)

1.° Parece que la voluntad es movida por su objeto con necesidad: porque entre la voluntad y su objeto hay la misma relacion que entre el móvil y el motivo, como es notorio (De anima, l. 3, t. 54); y el motivo, con tal que sea suficiente, mueve al móvil por necesidad: así pues la voluntad es necesariamente movida por su objeto.

2.° Como la voluntad es potencia inmaterial, lo es tambien el entendimiento; y una y otro se ordenan á un objeto universal, segun se acaba de esponer (a. 1.° al 3.°): siendo pues movido por necesidad el entendimiento por su objeto, lo es igualmente por el suyo la voluntad.

3.° Todo cuanto uno quiere, ó es fin, ó es algo conducente al fin. El fin lo quiere algun ser (4) por necesidad, como es obvio; toda vez que es como el principio en las cosas especulativas, al cual asentimos inevitablemente; y el fin es la razon de querer lo ordenado al fin: por lo que parece que queremos de un modo inevitable lo que al fin se ordena. Esto equivale á decir que la voluntad es arrastrada por su objeto ineluctablemente.

Por el contrario: las potencias racionales, segun Aristóteles (Metaph., l. 9, t. 3), se han entre objetos opuestos. La voluntad, como tal potencia racional, está en la razon (De anima, l, 3, t. 42): y por consiguiente puede tender á uno ú otro estremo opuestos, sin que á ninguno de ellos sea llevada por necesidad.

Conclusion. [1] *La voluntad en cuanto á la ejecucion de su acto no puede ser movida con necesidad por objeto ó bien particular alguno.* [2] *En cuanto á la especificacion del acto puede serlo inevitablemente por el bien universal y perfecto, objeto de su beatitud; y no por otro alguno.*

Responderémos, que la voluntad es movida de dos modos: 1.° en cuanto á la ejecucion del acto; 2.° en cuanto á su especificacion, la cual radica en el objeto. *Del primero ningun objeto mueve á la voluntad forzosamente* (5); puesto que puede uno muy bien no pensar en determinado objeto, ni por consiguiente quererlo en actualidad. Por lo que hace *al segundo, hay algun objeto que la mueve por necesidad, y los hay que no:* porque en la mocion de cualquier potencia por su objeto es preciso considerar la razon, por que la mueve; pues lo visible mueve la vista en virtud del color actualmente visible; cuya razon, una vez propuesto á la vista el color, forzosamente la mueve, á no que el objeto desvíe la mirada; y esto pertenece al ejercicio del acto. Mas, si se pusiese ante la vista algo, que no tuviese color bajo todo aspecto y actualmente, siendo de algun color solo accidentalmente en algo, y no lo siendo en otro concepto; la vista no percibiría necesariamente el tal objeto, puesto que

(1) En la edicion romana antigua *bonum* por *unum*.

(2) Permaneciendo libre con respecto á ellos, cuales son los que no tienen conexion más ó ménos directa con su último fin, que puede lograrse sin ellos, segun más claramente se espresa en el a. 2, al 3.°.

(3) Lo que aquí se dice de *un modo ineluctable*, es lo *necesario*, tomado en su sentido propio y verdadero; es decir, en cuanto que es imposible que otra cosa suceda; pues se trata de la *necesidad natural*, por la que los agentes y pacientes se conexionan en el mundo, como la vista con lo visible.

M. C. G.

(4) El sentido de esta frase parece ser (como se colige de la solucion á este arg. 3.°) que la voluntad no puede ménos de querer ó quiere inevitablemente y por necesidad el último fin y áun todo aquello, sin lo cual no es posible obtenerlo, como son el ser y el vivir: lo cual se comprendería perfectamente y sin dificultad, sustituyendo *aliquis* por *aliquem*, segun propone Drioux; sustitucion más natural y aceptable que la indicada por Nicolai en la forma *sed est* (y no *ut*, como por error material sin duda escribe el citado Drioux) *aliquis finis quem ex necessitate vult*, que varía más notablemente el testo literal comun *sed finem aliquis...*

(5) Esta doctrina no parece exacta; pues que la voluntad necesariamente se mueve al *ejercicio* del acto, cuando ve á Dios *cara á cara*. Mas fíjese el lector en que una cosa es decir que la voluntad necesariamente se mueve por el objeto al ejercicio del acto; y otra el que la voluntad, así dispuesta, por necesidad se mueva á dicho ejercicio. Lo 1.° denota la eficacia del objeto sobre la voluntad; y así es de naturaleza más eficaz lo que puede inclinar necesariamente á esta voluntad al tal ejercicio: lo cual aquí se niega, al asegurar que ningun objeto, *ut sic*, puede compeler á la voluntad con necesidad natural al referido ejercicio. Lo 2.° denota la naturaleza de la voluntad, de la cual se ha dicho que consiste en cierto movimiento natural, que no está siempre en acto, sino cuando se halla en determinada disposicion; lo cual es verdad. De donde proviene que la misma voluntad ama á Dios necesariamente, cuando lo ve *cara á cara*; pues que entónces se encuentra en unas circunstancias tales, que el amor hácia él naturalmente prorrumpe en actos. Téngase ademas muy presente la diferencia, que existe entre el movimiento de la voluntad *cuanto al ejercicio* y en *cuanto a la especificacion*. — M. C. G.

podría dirigirse á él por el lado en que no tuviese entónces mismo color alguno, y no lo vería. Así pues como lo coloreado en acto es el objeto de la vista, así el bien lo es de la voluntad : y por lo tanto, si á esta le es propuesto un objeto universalmente bueno en todos conceptos, no puede ménos de tender á él, si es que algo quiere ; pues no puede querer lo contrario. Mas, si el objeto propuesto á la voluntad no es bueno en algun concepto, ya no es forzosamente arrastrada hácia él : y, como la falta de cualquiera bien lleva en sí la razon de no bueno, hé aquí porqué *únicamente el bien perfecto y al que nada falta es tal, que la voluntad no puede no quererlo: ese bien es la beatitud.* Todos los otros bienes particulares cualesquiera pueden considerarse como no bienes, en razon á que les falta algo bueno ; y bajo este concepto pueden ser rechazados ó aceptados por la voluntad, por lo mismo que puede tender á un mismo objeto bajo diversos aspectos considerado.

Al argumento 1.º dirémos, que el único suficiente motivo de una potencia es el objeto, que importa totalmente razon de motivo ; y, si en algo no es tal, no moverá por necesidad, segun va dicho.

Al 2.º que el entendimiento es movido de un modo incontrastable por un objeto tal, que siempre y necesariamente es verdadero ; mas no por el que puede ser verdadero ó falso, ó sea, contingente : lo propio que hemos dicho del bien en este mismo artículo.

Al 3.º que el fin último mueve forzosamente la voluntad, porque es el bien perfecto ; y del mismo modo los medios conducentes á este fin, sin los cuales no puede obtenerse, cuales son el ser, el vivir, y semejantes. Mas todo aquello, sin lo cual puede lograrse el fin, no lo quiere por necesidad el que quiere el fin; al modo que las conclusiones, sin las cuales pueden ser ciertos los principios, no son imprescindiblemente admitidas por el que acepta los principios.

Artículo III. — **Es la voluntad movida necesariamente por el apetito inferior?** (1)

1.º Parece que la voluntad es necesariamente movida por la pasion del apetito inferior : porque dice el Apóstol (Rom. 7, 19) : *Lo bueno, que quiero, esto no lo hago; mas lo malo, que no quiero, esto hago;* y esto se dice por la concupiscencia, que es una pasion. La voluntad es pues movida necesariamente por la pasion.

2.º Segun Aristóteles (Ethic., l. 3, c. 5), «cual es cada uno, tal le parece »el fin»; y no está en el arbitrio de la voluntad rechazar instantáneamente la pasion: por lo tanto no es dueña la voluntad de no querer aquello, á que la pasion se inclina.

3.º Una causa universal no se aplica á efecto particular, sino mediando causa particular; por lo que la razon universal no mueve sino mediante una apreciacion particular (2), como consta (De anima, l. 3, t. 58). Pero la razon universal es respecto á la estimacion particular lo que la voluntad en relacion al apetito sensitivo. Luego, para querer algo particular, no se mueve la voluntad sin la mediacion del apetito sensitivo : y en consecuencia, si el apetito sensitivo se encuentra dispuesto á algo bajo el impulso de alguna pasion, la voluntad no podrá moverse en sentido opuesto.

Por el contrario, está escrito (Gén., 4, 7) : *Tu apetito estará en tu mano, y tú te enseñorearás de él.* Segun esto la voluntad del hombre es movida necesariamente por el apetito inferior.

Conclusion. *La voluntad, potencia espiritual en el hombre, no es necesaria y universalmente movida por el apetito inferior.*

Responderémos que segun lo dicho (C. 9, a. 2) la pasion del apetito sensitivo mueve la voluntad en aquello, en que es movida por su objeto, es decir, en cuanto el hombre predispuesto en algun modo por la pasion, estima conveniente y bue-

(1) Para la inteligencia de este artículo se advertirá que el apetito inferior no puede imponer tal necesidad á la voluntad : porque ó las pasiones absorben ó perturban completamente á la razon, y entónces nada queda de voluntad racional ; ó dejan algo de uso de razon, y entónces todavía queda libertad. Y, aunque en todo caso acontece que por la disposicion del sujeto la voluntad se inclina más á ejecutar el acto, conforme al apetito inferior ; sin embargo, como la misma voluntad goza aún de libertad, puede abstenerse del acto.

M. C. G.

(2) Que fije de un modo singular y determinado lo que *hic et nunc* debe hacerse ; y no vaga é indefinidamente ó en general, cual lo hace la razon universal ó comun sin esa determinacion.

no algo, que exento él de la tal pasion no lo tendría por tal. Esta inmutacion del hombre por la pasion puede verificarse de dos modos: 1.° En cuanto su razon se halla totalmente subyugada, hasta el punto de no poder usar de ella; como sucede á los que á causa de la ira ó concupiscencia vehemente quedan furiosos ó locos, así como por alguna perturbacion orgánica; pues tales accidentes no sobrevienen sin trastorno corpóreo. Respecto de estos milita la misma razon que en los brutos, que por necesidad siguen el ímpetu de la pasion; pues, no habiendo en ellos mocion alguna de la razon, no puede haberla en la voluntad. 2.° Mas á veces la razon no es del todo absorbida por la pasion, quedando libre su juicio en órden á algo, y por consiguiente conservando algo de la mocion de la voluntad. En aquello pues, en que *la razon continúa libre y fuera del dominio de la pasion, el movimiento de la voluntad así preservado no tiende por necesidad á lo mismo, á que la pasion propende:* y por lo mismo, ó no queda en el hombre movimiento *(alguno)* de la voluntad, totalmente subyugada á la pasion; ó, si alguno queda, no sucumbe á la pasion de un modo inevitable.

Al argumento 1.° dirémos que, si bien la voluntad no puede evitar el movimiento insurreccional de la concupiscencia, del cual dice San Pablo (Rom. 7, 19): *lo malo, que aborrezco, eso es lo que hago*, esto es, *deséo apasionadamente;* puede no obstante la voluntad no querer desear con ese ardor, ó no asentir á la concupiscencia: y de consiguiente no sigue incontrastablemente el movimiento de la concupiscencia.

Al 2.° que, habiendo en el hombre dos naturalezas, intelectual la una y la otra sensitiva, algunas veces se halla su alma en cierta completa uniformidad de ambas; ya porque la parte sensitiva está del todo sometida á la razon, como sucede en los virtuosos; ya al contrario porque la pasion absorbe plenamente á la razon, cual acontece en los dementes. Pero á veces, por más que la razon esté oscurecida por la pasion, queda no obstante libre algo de aquella; y con eso puede, si no repeler por completo la pasion, contenerse al ménos sin sucumbir á ella: puesto que en semejante disposicion al hombre, diversamente dispuesto segun las diversas partes del alma, le parece una cosa atendiendo á la razon, y otra diferente mirada por el lado de la pasion.

Al 3.° que la voluntad no solamente es movida por el bien universal aprendido por la razon, sino tambien por el bien apercibido por los sentidos (1); y puede por lo tanto moverse á algun bien particular sin la pasion del apetito sensitivo; puesto que queremos muchas cosas, y obramos sin pasion por la sola eleccion del apetito: como es notorio en los casos, en que la razon resiste á la pasion.

ARTÍCULO IV. — **¿La voluntad es movida irresistiblemente por Dios, como motivo estrínseco?** (2)

1.° Parece que la voluntad es movida necesariamente por Dios: porque todo agente, al cual no es posible resistir, mueve por necesidad; y Dios, cuya eficacia es infinita, no admite resistencia, por lo que dice el Apóstol (Rom. 9, 19): *Quién resiste á su voluntad?* Segun esto Dios mueve la voluntad con ineluctable eficacia.

2.° La voluntad es necesariamente movida á aquello, que naturalmente quiere, segun lo dicho (a. 1); y es natural á cada uno todo cuanto Dios obra en él, como dice San Agustin (Contra Fausto, l. 26, c. 3). Luego la voluntad quiere por necesidad todo aquello, á que es movida por Dios.

3.° Es posible aquello, de cuya realizacion no resulta imposible; y arguye imposibilidad la hipótesi de que la voluntad

(1) Nótese que, si esto se quiere entender, como si el bien aprendido por los sentidos, y el que lo es por la razon, son dos motivos de la voluntad, de manera que esta se mueve igualmente por uno y por otro, entónces resultará falsedad y repugnancia: *falsedad*, porque, si los sentidos solo pueden mover á la voluntad, el hombre podría tambien querer sin el uso de la razon, y por consiguiente podria de igual modo pecar ó merecer, lo cual implica: *repugnancia*, porque ya se ha probado que ningun cuerpo puede mover directamente á la voluntad. — M. C. G.

(2) V. P. 1.ª C. 105, a. 4; y sus notas, T. 1.° 831. El Santo Concilio Tridentino (*ses.* 6.ª, *can.* 4.°) declaró: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, à Deo motum et excitatum, Deo excitanti atque vocanti non posse dissentire, si velit; anathema sit*: «Sea » anatema quien diga que el libre albedrío, movido y escitado » por Dios, no puede disentir de su divina escitacion, si así » lo quiere».

no quiera aquello, á que Dios la mueve, de donde resultaría ineficaz la operacion de Dios. No es pues posible que la voluntad no quiera aquello, á que Dios la escita: y por consiguiente es necesario que lo quiera.

Por el contrario, dice el Sabio (Eccli. 15, 14): *Dios desde el principio crió al hombre, y le dejó en la mano de su consejo.* De donde se sigue que no mueve su voluntad forzosamente.

Conclusion. *Dios mueve la voluntad, no determinándola á una cosa precisamente, sino dejándo su mocion contingente y no necesaria: escepto en aquello, á que es impelida por su misma naturaleza.*

Responderémos, que segun San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 23) «no »es propio de la divina Providencia trastornar la naturaleza de las cosas, y sí »conservarla». Así pues mueve todas las cosas segun su *(respectiva)* condicion; de manera que de causas necesarias provengan mediante la mocion de Dios efectos necesarios, como efectos contingentes de contingentes causas. Ahora bien: la voluntad es un principio activo, no determinado á una cosa, sino en aptitud indiferente para muchas; y por *lo mismo Dios la mueve, sin obligarla empero* (1) *á determinado acto, conservando ella su movimiento contingente y no necesario, miéntras no recaiga sobre cosas, á que naturalmente es llevada.*

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad divina no se concreta á que algo se haga por el ser que ella mueve, sino que se estiende á que se haga del modo congruente á la naturaleza del tal ser. Pero más repugnaría á la mocion divina que la voluntad sufriese coaccion en su movimiento, contrariándose así su naturaleza, que el que sea movida libremente en conformidad á su modo de ser.

Al 2.º que á cada uno es natural lo que Dios opera en él, de modo que le sea natural: de este modo conviene á cada cual una cosa, segun quiere Dios que le convenga. Mas no quiere que todo cuanto se realiza en los seres, les sea natural, como el que los muertos resuciten, por ejemplo: lo que quiere sea natural á cada ser es que esté sometido á su divino poder.

Al 3.º que, si Dios mueve á algo la voluntad, es inconciliable con esta hipótesi (2) la de que no sea movida á ello; mas no es imposible en absoluto. No se sigue pues de ahí que la voluntad sea movida por Dios ineluctablemente (3).

(1) Nótese aquí, cuán sin razon pretenden algunos que Santo Tomás no establece ni admite la premocion ó predeterminacion; y más injustamente aún hay quienes le achacan cierta inesplicable y absurda conciliacion de la libertad con la necesidad.

(2) Así conciliamos las variantes accidentales y que solo afectan á la letra, mas no al pensamiento, en las diversas ediciones y códices.

(3) V. P. 1.ª C. 19, a. 8 (T. 1.º pág. 180) y sus notas; y C. 22, a. 4 (*ibid.* pág. 208).

CUESTION XI.

De la fruicion, que es acto de la voluntad.

Tratarémos ahora de la fruicion, acerca de la cual resolverémos cuatro puntos: 1.º Gozar es un acto de la potencia apetitiva? — 2.º Compete esclusivamente á la criatura racional? ó es tambien propio de los animales brutos? — 3.º La fruicion se limita á solo el fin último? — 4.º Concrétase al fin poseido?

ARTÍCULO I. — Es la fruicion (1) acto de la potencia apetitiva? (2)

1.º Parece que la fruicion no es únicamente peculiar de la potencia apetitiva: porque disfrutar no es al parecer otra cosa, que recoger el fruto (3); y el fruto de la vida humana, que es la beatitud, lo recibe el entendimiento, en cuyo acto consiste la beatitud, segun se ha demostrado (C. 3, a. 8). Por consiguiente pertenece al entendimiento, y no á la potencia apetitiva.

2.º Cada potencia tiene su propio fin, que es su perfeccion; como el fin de la vista es conocer lo visible, el del oido percibir los sonidos, y así de las demas. Siendo por otra parte el fin de una cosa su fruto, la fruicion es propia de cualquiera otra potencia, no ménos que de la apetitiva.

3.º La fruicion lleva aneja cierta delectacion; y la delectacion sensible pertenece al sentido, que se deleita en su objeto, y por la misma razon la intelectual al entendimiento: de consiguiente la fruicion pertenece á la potencia aprensiva, y no á la apetitiva.

Por el contrario, dice S. Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 4; y de Trin. l. 10, c. 10): «Disfrutar es estar adherido por »el amor á alguna cosa por razon de ella »misma». Y, pues el amor pertenece á la potencia apetitiva, acto de esta es la fruicion.

Conclusion. *La fruicion es acto de la potencia apetitiva.*

Responderémos que, la fruicion y el fruto parecen pertenecer á una misma entidad y derivarse una de otra ó viceversa: cuál de cuál tome orígen, no es del caso indagarlo, si bien parece probable que la más notoria de esas dos cosas haya recibido ántes su nombre: y, siéndonos ántes conocidas las cosas más sensibles, es natural suponer que del nombre de fruto, como más accesible este á los sentidos, haya tomado el suyo la fruicion. El fruto sensible es lo último que se espera del árbol, y lo que se paladéa con cierto placer. Así la fruicion parece referirse al amor y deleite, que uno esperimenta en la posesion de lo último á que aspiraba, que es el fin. El fin y el bien (4) son el objeto de la potencia apetitiva; *cuyo acto* por lo mismo *es evidentemente la fruicion.*

Al argumento 1.º dirémos, que ningun inconveniente hay en referir á diversas potencias una sola y misma cosa, consi-

(1) Ténganse presentes los tres actos de la voluntad en relacion con el fin, cuya distincion establece en la C. 12, a. 1, al 4.º, á saber: volicion, fruicion é intencion.

(2) Atiéndase ademas á que la palabra *fruor* (gozar) no significa, como queria Escoto, amor de amistad *formalmente*, fundándose en que se construye con ablativo, que designa objeto, como *fruor Deo* (amo á Dios), y no dativo *delector de Deo*, que indica *pasion*; sino que da á conocer *formalmente* una delectacion, y solo *casual* ó *connotativamente* el amor, como sostienen los tomistas. Y la prueba está en que, si se traduce con ablativo ó genitivo, estos son regidos de verbo posesivo y deponente, que gramaticalmente hablando, más bien significa posesion, esto es, que gozamos lo que poseemos. — M. C. G.

(3) Disfrutar ó gozar es propiamente en lenguaje teológico deleitarse en una cosa por razon de ella misma y reposando en ella como en el sumo bien y último fin.

(4) Que para Aristóteles son como una misma cosa (*Met.* l. 5, t. 3, c. 2).

derada bajo diversos conceptos. Aun la vision misma de Dios es, como tal vision, acto intelectivo; miéntras que, como bien y fin, es objeto de la voluntad, y en este sentido es su fruicion. La inteligencia consigue este fin como potencia agente, y la voluntad como potencia motiva al fin y disfrutando de él ya obtenido.

Al 2.º que la perfeccion y el fin de cualquiera otra potencia van incluidos en el objeto de la apetitiva, como lo está lo peculiar en lo comun, segun lo dicho (C. 9, a. 1). Por lo tanto la perfeccion y fin de una potnecia cualquiera, en cuanto es cierto bien, pertenece á la apetitiva; y por la misma razon esta mueve á las otras á sus fines, y ella logra el suyo, cuando cada una de aquellas alcanza el suyo respectivo.

Al 3.º que en la delectacion concurren dos cosas: la percepcion de la conveniencia, que pertenece á la potencia aprensiva; y la complacencia de lo que se ofrece como conveniente, la cual es propia de la apetitiva, en lo que llega á ser complementada la razon de delectacion.

ARTÍCULO II. — **¿Disfrutar es peculiar de la criatura racional con ó sin esclusion de los animales brutos?**

1.º Parece que esclusivamente solos los hombres disfrutan: pues dice San Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 3 y 22) que «nosotros los hombres somos »los que gozamos y usamos». Luego no disfrutan otros animales.

2.º La fruicion se refiere al último fin; al cual no pudiendo llegar los brutos, no pueden tenerla.

3.º Así como el apetito sensitivo está contenido en el intelectivo, así el natural bajo el sensitivo. Si pues gozar pertenece al sensitivo, por igual razon parece poder pertenecer al natural: lo cual es notoriamente falso, puesto que no es propio de este el deleitarse. No es pues del apetito sensitivo el disfrutar, ni por consiguiente conviene á los irracionales.

Por el contrario, San Agustin dice (Quœst. l. 83, a. 30): «créese sin ab»surdo que tambien las bestias gozan de »la comida y de otros deleites corpora»les».

Conclusion. *Conviene propiamente á la criatura racional la fruicion en toda la amplitud de su nocion perfecta; solo imperfectamente á los brutos; y de ningun modo á las ademas criaturas.*

Responderémos que, segun lo espuesto (a. 1, al 2.º), el gozar no es acto de la potencia que obtiene el fin, como ni de la ejecutora, y sí de la que impera la ejecucion. Hase dicho allí que compete á la potencia apetitiva. En los seres privados de conocimiento existe sí la potencia, que logra el fin á modo de ejecutora, como lo grave tiende á bajar y lo lijero á subir; mas la potencia, á qué como imperante pertenece el fin, no existe en aquellos, siendo propia de alguna naturaleza superior (1), la cual mueve por su imperio toda la naturaleza, al modo que en los seres dotados de conocimiento el apetito mueve las otras potencias á sus actos. Es pues evidente que *en los seres desprovistos de conocimiento, aunque lleguen á su fin, no hay fruicion de él; y sí la hay solo en los que conocen.* Mas el conocimiento del fin puede ser perfecto ó imperfecto: es perfecto, si no solo se conoce lo que constituye el fin y el bien, sino tambien la razon comun de fin y de bien; y este conocimiento es peculiar á sola la criatura racional; é imperfecto, cuando *(única y)* particularmente se conoce un fin ó un bien; y este se halla ademas en los brutos animales, cuyas facultades apetitivas no son libremente imperantes, sino que se mueven á lo que aperciben mediante su natural instinto. Por consiguiente *á la criatura racional compete la fruicion en toda su perfecta plenitud; pero á los animales brutos únicamente la imperfecta; y ninguna al resto de las otras criaturas.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla de la fruicion perfecta.

Al 2.º que no hay razon, para limitar la fruicion á solo el último fin en absoluto, debiendo ampliarse á lo que cada uno mira como su fin último.

Al 3.º que al apetito sensitivo precede algun conocimiento; no así al apetito natural, y ménos en los seres que carecen de conocimiento.

Al 4.º que S. Agustin en el lugar ci-

(1) Que no puede ser otra que la divina, á quien única y esclusivamente compete el mover toda la naturaleza.

tado habla de la fruicion imperfecta, como se deduce claramente de su misma locucion ; pues dice que «no es absurdo » admitir que áun las bestias disfrutan », como queriendo insinuar que sería muy absurdo decir que usan (1).

ARTÍCULO III. — **La fruicion se concreta á solo el último fin?** (2)

1.° Parece que la fruicion no se limita al fin último esclusivamente : porque dice el apóstol á Filemon (v. 20) : *Me gozaré yo de tí en el Señor :* y es bien obvio que S. Pablo no habia cifrado su último fin en un hombre. Luego no es el último fin objeto único de fruicion.

2.° Fruto es aquello, de que uno disfruta ; y el Apóstol dice (Galat. 5, 22) : *Fruto del espíritu es caridad, gozo, paz*, y otras cosas, que no tienen razon de último fin. No es pues solo este de lo que se puede disfrutar.

3.° Los actos de la voluntad reflectan sobre sí mismos ; pues yo quiero que yo quiera, y amo el amar yo mismo. Siendo pues el gozar acto de la voluntad, toda vez que por ella gozamos, segun San Agustin (De Trin. l. 10, c. 10) ; alguien goza de su propia fruicion. Mas la fruicion no es el último fin del hombre, siéndolo solo el bien increado, Dios : y por lo tanto el último fin no es objeto esclusivo de la fruicion.

Por el contrario, dice S. Agustin (De Trin. l. 10, c. 11), que «no hay fruicion, » si uno apetece por razon de otra cosa » aquello, que se toma como objeto de la » voluntad ». Es así que el último fin es lo único, que no se deséa por miramiento á otro fin. Luego solo del fin último puede haber fruicion (3).

Conclusion. [1] *Solo hay verdadera fruicion del último fin, al cual se aspira por razon de sí mismo, y no de otra cosa, gozando de él solamente y con entera propiedad.* [2] *Puede admitirse fruicion imperfecta de lo que solo accidentalmente se considera como último respecto de otros precedentes, y que lleva adjunta cierta delectacion.*

Responderémos que, segun lo dicho (a. 1), la idéa de fruto abraza dos nociones : la de ser lo último, y la de aquietar el apetito con cierto gusto ó delectacion. Lo último ademas puede entenderse absoluta ó relativamente, segun que se refiera á otra cosa, ó es únicamente lo último respecto á lo que le precede. Ahora bien : *lo que es lo último en absoluto*, y en lo que se deleïta uno como en su último fin, eso se llama propiamente fruto, *y de eso se dice que goza con toda exactitud ; mas lo que no es en sí mismo deleitable, y solo se apetece por su relacion con otra cosa*, como una pócima amarga respecto del recobro de la salud, *de ningun modo puede llamarse fruto ; así como lo que lleva en sí cierta delectacion, á la que se refieren otros precedentes, puede sí denominarse fruto en algun modo, aunque no se dice disfrutamos de ello en el concepto propio y completo de verdadero fruto.* Por esto S. Agustin dice (De Trin. l. 10, c. 10) que «disfrutamos de » las cosas conocidas, en las que la volun» tad se deleita satisfecha y tranquila ». Mas no se deleita plenamente sino en lo último ; porque, miéntras todavía espera algo, la mocion de la voluntad continúa en suspenso, por más que haya logrado algo : á la manera que en el movimiento local, aunque aquello, que es medio en magnitud, sea principio y fin ; no se considera sin embargo como el fin en acto, sino cuando en ello se encuentra el perfecto reposo.

Al argumento 1.° dirémos que, como esplica S. Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 33), «si hubiera dicho : *gozaré de tí*, » sin añadir *en el Señor*, parecería haber » puesto en él el fin de su goce » ; mas, » habiendo añadido *en el Señor*, bien dió á » entender que en el Señor fijára su fin y » se gozaba, viniendo así á espresar que » gozaba de su hermano, no como término, » sino como medio ».

Al 2.° que el fruto se refiere á su árbol

(1) Por cuanto usar propiamente de algo solo puede hacerlo el animal dotado de razon ; y no el irracional ni áun los fátuos ó tontos, que tampoco saben á qué uso puede servir ó se destina cada cosa, segun añade y prueba San Agustin (*ibid.*) : así que áun el disfrutar solo les compete en cierto sentido lato y como presuntivo, á nuestro modo de juzgar por analogía con lo que en nosotros mismos observamos.

(2) Verdadera y propiamente tal, ó áun simplemente y solo segun la aprension ; como el avaro goza del dinero, en que cifra su último fin y con verdadera fruicion, segun advierte Silvio.

(3) Propiamente dicha ; pues la imperfecta ó estimativa bien puede recaer sobre otros fines ó cosas, aprendidas como bienes áun particulares y ficticios.

productor de un modo, y de otro al hombre que lo disfruta: al árbol, como efecto á su causa; al hombre, como lo último esperado y deleitante. En cuanto á los enumerados como *frutos* por el Apóstol en el pasaje aducido, los llama así en cuanto son ciertos efectos del Espíritu Santo en nosotros (por eso dice *frutos del Espíritu)*; y no porque disfrutemos de ellos como de último fin. Tambien puede interpretarse con S. Ambrosio (Gloss. interlin. ad Gal. y Sent. 1, dist. 1) que los llama frutos, porque «se deben pedir »por razon de ellos mismos,» no como sin referirlos á la beatitud, sino en cuanto tienen en sí mismos motivos de placer para nosotros.

Al 3.º que segun lo dicho (C. 1, a. 8; y C. 2, a. 7) el fin se toma en dos acepciones: como el objeto mismo, ó como su posesion. Estas no constituyen dos fines, y sí solo uno considerado, ya en sí mismo, ya en su aplicacion al otro. Dios pues es el último fin en el concepto de objeto terminal de la aspiracion; y la fruicion lo es tambien como consecucion de ese mismo último fin: y, así como no es un fin Dios y otro la fruicion de Dios; del propio modo es idéntica la razon de fruicion en el sentido de gozar de Dios y en el de disfrutar de la divina fruicion. Lo mismo ha de entenderse de la beatitud creada, que consiste en la fruicion.

Artículo IV. — **La fruicion recáe únicamente sobre el fin ya poseido?**

1.º Parece que no hay fruicion sino del fin poseido: porque San Agustin (De Trin. l. 10, c. 11) dice que «dis»frutar es usar con gozo, no de esperan»za todavía, sino del objeto mismo ya». Interin no se posée el objeto, no se goza de él, sino con la esperanza de obtenerlo. Por consiguiente solo hay fruicion del fin ya obtenido.

2.º La fruicion perfecta, segun lo dicho (a. 3), se concreta á solo el fin último (1), único que aquieta el apetito. Este no se satisface tranquilo sino con la posesion del fin. Luego, hablando propiamente, el fin poseido es el objeto esclusivo de la fruicion.

3.º Disfrutar es coger el fruto; lo cual no se realiza, hasta tanto que se alcanza el fin: y por lo mismo la fruicion no tiene cabida, sino respecto del fin ya conseguido.

Por el contrario: «disfrutar es estar »unido por amor á alguna cosa por ella »misma», segun San Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 4). Esto puede verificarse áun en órden á cosa no poseida. Puédese por lo tanto tener fruicion del fin no obtenido todavía.

Conclusion. *Es objeto de la fruicion perfecta el último fin realmente poseido; mas de la imperfecta lo es el fin no obtenido aún sino en la intencion.*

Responderémos, que la idéa de gozar implica cierta conexion de la voluntad con el último fin, en cuanto estima serlo alguna cosa. El fin último ademas puede poseerse de dos modos, perfecta é imperfectamente: su posesion es perfecta, si se tiene, no solo en la intencion, sino tambien en la realidad del objeto mismo; é imperfecta, cuando no pasa de la intencion. Segun esto es bien claro que *la fruicion perfecta es el goce del fin ya poseido de hecho;* miéntras que *por la imperfecta se disfruta del bien obtenido, no efectivamente*, y sí *solo en la intencion.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla de la fruicion perfecta (2).

Al 2.º que el reposo de la voluntad puede ser frustrado de dos modos: por parte del objeto, no siendo este el último fin, y dirigiéndose á lo que no lo es; ó por parte del que aspira al fin, y el cual no alcanza todavía. El objeto es lo que da especie al acto; mas el modo de obrar depende del agente, y segun la condicion de este será aquel perfecto ó imperfecto. Por esta razon la fruicion de lo que no es el último fin es impropia,

(1) Y verdadero, que no puede ser otro que el mismo Dios y su completa é inamisible posesion, segun aquella tan sabida y sentenciosa esclamacion de San Agustin (*Confes.* l. 1, c. 1): «hicistenos, Señor, para tí; y nuestro corazon siéntese »intranquilo, hasta tanto que en tí repose».

(2) Si bien San Agustin, á juzgar por los adjuntos del contesto, más bien que al último fin, parece referirse á un fin cualquiera y á su fruicion en general, y con el solo objeto de distinguirla (*gaudium rei*) de la que no lo es con propiedad *gaudium spei*); la aplicacion al goce del fin último es bien obvia é intencionada.

como estraña á la especie de la *(verdadera)* fruicion; mas la fruicion del último fin no poseido aún es propia, pero imperfecta á causa del imperfecto modo de poseer el último fin.

Al 3.º que se dice que uno tiene ó posée el fin, no solamente en el hecho real, sino tambien en la intencion, segun queda espuesto arriba.

CUESTION XII.

De la intencion.

Pasemos á ocuparnos de la intencion, acerca de la cual resolverémos los cinco puntos siguientes: 1.º La intencion es acto del entendimiento, ó de la voluntad? — 2.º Se concreta á solo el último fin? — 3.º Puede uno proponerse dos diversos fines á la vez? — 4.º La intencion del fin es el mismo acto de la voluntad, con el que esta tiende á lo conducente al fin? — 5.º Hay intencion en los brutos animales?

ARTÍCULO I. — **La intencion es acto del entendimiento, ó de la voluntad?**

1.º Parece que la intencion es acto del entendimiento, y no de la voluntad: porque se dice (Matth. 6, 22): *Si tu ojo fuere sencillo, todo tu cuerpo será luminoso;* donde por ojo se significa la *intencion*, en sentir de San Agustin (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 13). El órgano de la vision denota la potencia aprensiva: y por consecuencia la intencion es acto de esa potencia, y no de la apetitiva.

2.º San Agustin (ibid.) observa que «la intencion es llamada luz por el Señor, cuando dice (Matth., 6, 23): *Si la lumbre, que hay en tí, son tinieblas, etc...* La luz pertenece al conocimiento, y por lo mismo tambien la intencion.

3.º La intencion denota cierta ordenacion al fin; y ordenar es propio de la razon: la intencion pues no pertenece á la voluntad, y sí á la razon.

4.º Todo acto de la voluntad no tiene otro objeto que el fin ó lo que á él se refiere. El acto de la voluntad respecto del fin llámase deséo ó fruicion; y, en cuanto mira á lo conducente al fin, es la eleccion: de una y otra se diferencia la intencion; la cual por consiguiente no es acto de la voluntad.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 7, y l. 11, c. 9) que «la intencion de la voluntad une el cuerpo visto con la vista, é igualmente la imágen depositada en la memoria hácia el punto del ánimo, que piensa interiormente». Segun esto la intencion es acto de la voluntad.

Conclusion. *La intencion es propia y principalmente acto de la voluntad.*

Responderémos que intencion, segun su mismo nombre espresa, significa *tender á otro* objeto. Pero tienden á algo tanto la accion del motor, como el movimiento del móvil; si bien este movimiento procede de la accion del movente. Así es que la intencion pertenece originaria y principalmente á aquello, que mueve hácia el fin: por eso decimos que el arquitecto, como todo el que manda, mueve con su precepto á otros á aquello, que él se propone. Y, puesto que la voluntad es la que pone en movimiento hácia el fin todas las demas fuerzas del alma, segun lo ántes demostrado (C. 9, a. 1); es evidente que *la intencion es propiamente acto de la voluntad.*

Al argumento 1.º dirémos, que se da

á la intencion el nombre de ojo metafóricamente, no porque pertenezca al conocimiento, sino porque lo presupone, en cuanto por él se propone á la voluntad el fin, al cual esta tiende; al modo que con los ojos miramos de antemano el punto, á donde corporalmente debemos encaminarnos.

Al 2.° que la intencion es llamada lumbre, por estar patente al que intenta. Así tambien las obras se llaman tinieblas, porque el hombre sabe lo que intenta, pero ignora las consecuencias de su accion, como lo espone (ibid.) el mismo San Agustin.

Al 3.° que la voluntad ciertamente no ordena, pero sí tiende á algo segun la ordenacion de la razon. Así la palabra *intencion* denota un acto de la voluntad, presupuesta la intimacion de la razon disponiendo algo al fin.

Al 4.° que la intencion es acto de la voluntad respecto del fin. Mas la voluntad mira al fin de tres modos: 1.° en absoluto, y así se dice *voluntad* (1), en cuanto absolutamente queremos la salud ó cosa parecida; 2.° en el sentido de reposar en el fin, lo cual es propio de la *fruicion*; 3.° como término de algo ordenado al mismo fin, en cuyo último concepto es la *intencion*. Porque, cuando intentamos recobrar la salud, no se entiende únicamente que la deseamos, sino que nos proponemos obtenerla por la interposicion de algun medio.

ARTÍCULO II.—**La intencion se refiere esclusivamente al último fin?** (2)

1.° Parece que el último fin es el objeto esclusivo de la intencion. Léese en el libro de las Sentencias de Próspero (Sent. 100): «La intencion del corazon »es una plegaria á Dios». Dios es el último fin del corazon humano. Luego la intencion se dirige siempre al último fin.

2.° La intencion mira al fin como término final, segun lo dicho (a. 1, al 4.°); y el término implica el último fin: al cual por lo tanto únicamente tiende la intencion.

3.° La fruicion, lo mismo que la intencion, tiene por objeto el último fin: por consiguiente esta, como aquella, se ordena siempre á solo él.

Por el contrario: el último fin de las voluntades humanas es único, la bienaventuranza, conforme á lo dicho (C. 1, a. 7). Si pues la intencion se concretase esclusivamente al fin último, no habría entre los hombres diversidad de intenciones *(como la hay)*: y tal hipótesis es *(por lo mismo)* notoriamente falsa.

Conclusion. *Aunque siempre es algun fin objeto de la intencion, no siempre lo es precisamente el último fin.*

Responderémos que, segun queda dicho (a. 1), la intencion se refiere al fin, como á término del movimiento de la voluntad. Sin embargo este término puede tomarse en dos sentidos: ya como el mismo término último, en el que se encuentra el reposo definitivo y finaliza del todo el movimiento; ya como algun medio, que al propio tiempo es el principio de un movimiento parcial y fin ó terminacion de otra parte del mismo movimiento total: á la manera que en el trayecto de A á C, pasando por B, C es el término final, y B es tambien un término, por más que no sea el último: y la intencion lo mismo puede dirigirse al uno que al otro. Por lo cual, *aunque siempre hay un fin de la intencion, no siempre ese fin es precisamente el último fin.*

Al argumento 1.° dirémos que «la inten»cion del corazon se dice clamor á Dios», no porque siempre es Dios el objeto de ella, sino porque Dios la conoce; ó bien, porque cuando oramos, elevamos á Dios nuestra intencion, y entónces tiene esta la eficacia de una invocacion.

Al 2.° que el término importa razon de

(1) Atiéndase mucho á la distincion del Santo. La voluntad se dice dirigirse al fin por medio del querer *(volitione)*, por la fruicion y por la intencion. Y la razon es; porque pertenece á la integridad del fin la bondad por sí amable, la negacion de otro órden superior, y la terminacion en él de todos los demas. Así pues el fin, en cuanto es por *sí* amable, corresponde á la volicion ó acto de querer; en cuanto no se ordena á otro, á la fruicion, que significa quietud en el término; y en cuanto todas las cosas se ordenan á él, á la intencion. —M. C. G.

(2) Reconociéndose solamente un fin último *adecuado* y *total*, que termina el acto de la voluntad y hace cesar su movimiento; y otros ademas no últimos ó intermedios, que pueden intentarse poniéndolos en relacion con el *adecuado* y *total*, como la medicina v. gr. se ordena á la salud. El Santo Doctor plantéa la proposicion en el segundo caso, afirmando que la intencion puede ser acerca de muchos fines, que no son el último. —M. C. G.

último fin, mas no siempre del último de la totalidad, siéndolo á veces solo de una parte de ella.

Al 3.º que en la idéa de fruicion se entraña efectivamente la de quietud, la cual se halla en el fin, entendiéndose esclusivamente del fin último; no así empero la de intencion, que únicamente implica tendencia al fin, y no precisamente al reposo. No milita pues la misma razon.

ARTÍCULO III. — **Puede uno intentar dos cosas á la vez?**

1.º Parece que no puede uno proponerse al propio tiempo más de una cosa; porque dice San Agustin (De serm. Domini in monte, l. 2, c. 14, 16, 17 y 22) que «no puede el hombre aspirar á un »tiempo á Dios y á la comodidad del »cuerpo». Por la misma razon tampoco á otras dos cosas cualesquiera.

2.º La intencion implica movimiento de la voluntad hácia su término; y no pueden ser muchos los términos de un solo movimiento desde un mismo punto de partida: por consiguiente no puede la voluntad intentar varias cosas simultáneamente.

3.º La intencion presupone algun acto de la razon ó entendimiento. Mas no sucede entender más de una cosa en cada acto, segun Aristóteles (Topic. l. 2, c. 4, in declaratione loci 33). Así pues del mismo modo tampoco intentar á un tiempo varias cosas.

Por el contrario: el arte imita á la naturaleza; y esta con un solo instrumento se propone dos utilidades, como la lengua se destina al gusto y al lenguaje, segun se dice (De anima, l. 3 y l. 2, t. 88). Luego por idéntica razon el arte ó la razon puede á la vez ordenar una sola cosa á dos fines; y por lo tanto puede uno intentar más de una cosa con un solo y mismo acto.

Conclusion. *La intencion de la voluntad puede dirigirse á más de un objeto al mismo tiempo, como á un fin último y á otro próximo, dando la preferencia á uno de ellos respecto del otro.*

Responderémos, que dos cosas cualesquiera se pueden considerar ó como correlacionadas entre sí, ó sin mútua correlacion. En el primer caso es evidente por lo ya esplicado (a. 2) que el hombre puede proponérselas simultáneamente; toda vez que es objeto de la intencion, no solo el fin último segun lo dicho (ibid.), sino tambien un fin intermedio: y muy bien puede uno intentar á un tiempo un fin próximo y otro terminal, como la confeccion del medicamento y el recobro de la salud. En el segundo todavía puede aspirar á dos fines á la vez, como es obvio, suponiendo que prefiera el uno al otro, porque aquel es mejor. Pero entre otras condiciones, que hacen mejor una cosa que otra, una sola es la que sirve para más usos: por cuya razon puede elegirse la una con preferencia á la otra; y bajo este concepto *el hombre manifiestamente dirige su intencion á varias cosas ó fines á un mismo tiempo.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin quiere dar á entender que el hombre no puede proponerse á la vez á Dios y el provecho temporal, como dos últimos fines; porque segun lo demostrado (C. 1, a. 5) no pueden admitirse varios fines últimos de un solo y mismo hombre.

Al 2.º que bien pueden existir varios términos de un solo movimiento y de procedencia única, con tal que el uno se ordene al otro; no así en el supuesto contrario de no haber entre ellos alguna conexion. Es preciso no obstante reflexionar, que lo que no es único en sí mismo, puede considerarlo como tal la razon; y la intencion es la mocion de la voluntad á algo preconcebido por la razon, segun lo espuesto (a. 1 al 3.º) Por lo mismo cosas diversas en la realidad pueden conceptuarse como término único de la intencion, en cuanto la mente las unifica; ó bien porque dos distintas cosas concurren á la integridad de un solo todo, como contribuyen á la salud el calor y el frio convenientemente compensados en proporcional medida; ó tambien por cuanto las dos cosas se incluyen en un comun concepto, susceptible de ser intentado, cual es la adquisicion del vino y de la ropa, que van incluidas en el comun intento del lucro: y por consiguiente nada impide que el negociante en su mira única de la especulacion ó ganancia abarque en su intencion una y otra mercadería.

Al 3.º que segun lo dicho (P. 1.ª C. 85,

a. 4) no es raro entender varias cosas á la vez, consideradas como una bajo algun aspecto (1).

ARTÍCULO IV.— **¿La intencion del fin es el mismo idéntico acto de la voluntad de lo conducente al fin?**

1.º Parece que no son un mismo y solo movimiento la intencion del fin y la voluntad de lo que lleva al fin: porque dice San Agustin (De Trin. l. 11, c. 9) que «la voluntad de ver la ventana tiene » por fin la vision de ella, y otra es la vo» luntad de ver por la ventana á los tran» seuntes». Esto de querer ver por la ventana á los que pasan pertenece á la intencion; y el querer ver la ventana pertenece á la voluntad de lo que se refiere al fin. Luego uno es el movimiento de la voluntad constitutivo de la intencion dirigida al fin, y otro distinto el del deséo de lo que al fin se ordena.

2.º Los actos se distinguen segun sus objetos. El fin y lo á él conducente son objetos diversos: por consiguiente hay distincion entre los dos movimientos, de que se trata.

3.º La voluntad de lo conducente al fin llámase eleccion, la cual no es la intencion misma; y por lo tanto son dos actos distintos el de la intencion del fin y el de querer lo concerniente á él.

Por el contrario: lo que concierne al fin es respecto de este, lo que el medio al término. En las cosas naturales un mismo y solo movimiento pasa por el medio, para llegar al término. Así tambien pues en los actos de la voluntad es uno mismo el movimiento intencional hácia el fin que el de tránsito de la voluntad por el medio conducente al fin.

Conclusion. [1] *El movimiento de la voluntad, es doble segun que se dirija al fin ó al medio, considerados uno y otro en absoluto; pero* [2] *es único é idéntico en el sujeto, si la voluntad tiende á lo concerniente al fin por razon del mismo fin.*

Responderémos, que la mocion de la voluntad hácia el fin y á lo que á este se refiere puede entenderse en dos sentidos: 1.º en cuanto la voluntad se dirige á uno y otro absolutamente y con independencia mútua; y *así considerados ambos movimientos de la voluntad, son dos distintos*; 2.º segun que la voluntad tiende al medio conducente al fin por el mismo fin; y *en tal concepto el movimiento de la voluntad al medio conducente y al fin, á que conduce, es uno solo é idéntico.* Cuando yo digo: « quiero el medicamen» to, para recobrar la salud», no designo más que un solo acto de la voluntad; puesto que el fin es la razon de que quiera lo que al fin me lleva: y el mismo acto único recáe sobre el objeto y sobre la razon del objeto, como es una sola la vision del color y de la luz, segun ya queda dicho (C. 8, a. 3, al 2.º). Esto mismo es igualmente aplicable al entendimiento: porque, considerando aisladamente el principio y la conclusion, se tienen dos distintas consideraciones; pero, si acepta la conclusion por su conexion con el principio, ejerce en ello un solo acto.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla de la vision de la ventana y de la de los transeuntes vistos mediante ella con absoluta independencia de uno y otro objeto en la intencion de la voluntad.

Al 2.º que el fin, como un objeto determinado, lo es de la voluntad distinto del otro objeto solo conducente al fin; mas, en cuanto es aquel la razon de querer este, se idenfitifican ambos en uno solo.

Al 3.º que un movimiento único en el sujeto puede racionalmente diversificarse atendiendo á su principio y á su fin, como el ascenso y el descenso, segun se nota (Phys. l. 3, t. 21) (2). Así pues el movimiento de la voluntad llevada á lo que suele acontecer sean muchos. — M. C. G.

(1) V. gr. Existen tanto para el entendimiento como para la voluntad tres objetos, la lengua, el gusto y la locucion ó habla: el entendimiento entiende sobre estos dos últimos, en cuanto forman una cosa sola con la lengua; mas la voluntad no procede así, puesto que puede querer un solo órgano de la lengua por los otros dos, gusto y locucion. Lo que es el fin con respecto á las cosas operables, viene á ser como el principio de las especulativas. De aquí es que uno solo es el medio para entender sobre muchos objetos, miéntras que en la intencion no es necesario que el tal medio sea único, sino es que suele acontecer sean muchos. — M. C. G.

(2) La *intencion* se puede decir que *desciende*, en cuanto que, considerado el fin, baja á apreciar las cosas que á él se refieren; mas la *eleccion* puede decirse que *sube*, porque considera esas mismas cosas dirigiéndose hácia el fin. Ó lo que es lo mismo; la *intencion* desciende, porque del principio baja á las cosas que á él se ordenan; mas la *eleccion* de la consideracion de ellas sube al fin, que es el principio del agente.
M. C. G.

concierne al fin, en cuanto se ordena al fin, es la eleccion; y el que la lleva al fin, en cuanto este se adquiere por los oportunos medios, es la intencion: la prueba está en que puede tenerse intencion del fin, ántes de haber determinado por la eleccion los medios de obtenerlo.

ARTÍCULO V. — **Hay intencion en los brutos animales?**

1.° Parece que los brutos animales intentan un fin: porque la naturaleza en los seres destituidos de conocimiento dista más de la racional, que la sensitiva de los animales brutos. Es así que la naturaleza áun en los seres no dotados de conocimiento tiende á un fin, como se prueba (Phys. l. 2, t. 87 y sig.). Luego mucho más se proponen un fin los brutos animales.

1.° Así como la intencion tiene por objeto el fin, igualmente la fruicion: esta conviene á los brutos (C. 11, a. 2); luego asímismo la intencion.

3.° Proponerse un fin es propio del que obra por un fin, toda vez que intentar no es otra cosa que tender á algo. Los brutos animales obran por un fin; pues el animal se mueve en busca del alimento ó cosa parecida: por consigüiente tienen intencion de algun fin.

Por el contrario: la intencion de un fin implica la ordenacion del sujeto al fin; lo cual es peculiar de la razon. No teniendo razon los animales brutos, claro es que no intentan fin alguno.

Conclusion. [1] *Los animales irracionales no se proponen un fin en el sentido propio y principal de dirigir su accion ó movimiento ó el de otro al fin*; *si bien* [2] *entendiendo por intentar un fin ser movido á este por otro agente, no solo los brutos, sino áun la naturaleza insensible tiende á algun fin.*

Responderémos que segun lo ántes dicho (a. 1) intentar es tender á otra cosa; lo cual puede decirse del que mueve y de lo que es movido. Ahora bien: si se dice tender á un fin aquello, que es movido por otro hácia el tal fin; en este sentido la naturaleza tiende á su fin, como movida por Dios hácia él, al modo que la saeta es lanzada por el arquero: y *de esta manera áun los brutos animales tienden á un fin, en cuanto son llevados á él por su natural instinto.* El otro modo de dirigirse á un fin, peculiar del motor, es decir, en cuanto ordena el movimiento de algo, sea de sí mismo ó de otro, al fin, compete única y privativamente á la razon; *y en este concepto, que es el que lleva en sí la idéa de intencion propiamente dicha* (a. 1), *no la tienen los animales irracionales.*

Al argumento 1.° dirémos, que en él se toma la idéa de intentar ó tender, en el sentido de ser llevado á un fin.

Al 2.° que la fruicion no implica ordenacion de algo á determinado objeto ó fin, que es lo que constituye la intencion; y sí única y absolutamente el reposo en el fin.

Al 3.° que los brutos animales son movidos á un fin, no como quien considera que pueden lograrlo mediante su movimiento hácia él, lo cual es propio del que intenta; sino que en su avidez del fin son como arrastrados hácia él por su instinto natural, cual si fuese este un motor extraño, obrando de un modo análogo al del movimiento natural de los demas seres.

CUESTION XIII.

De la eleccion de los medios concernientes al fin.

Siguiendo nuestro plan, tócanos ahora examinar los actos de la voluntad relacionados con los medios conducentes al fin. Dichos actos son tres: *elegir*, *consentir* y *usar*. A la eleccion precede la deliberacion: tratarémos pues 1.° de la eleccion; 2.° de la deliberacion; 3.° del consentimiento; y 4.° del uso (1). Acerca de la *eleccion* se presentan seis tésis, que resolverémos en otros tantos artículos, á saber: 1.° De qué potencia es acto ¿de la voluntad ó de la razon? 2.° Conviene á los animales brutos? 3.° Se limita á los medios conducentes al fin, ó hay tambien alguna vez eleccion del fin? 4.° Concrétase á las acciones ejecutadas por nosotros mismos? 5.° Recáe únicamente sobre cosas posibles? 6.° Elige el hombre por necesidad, ó libremente?

ARTÍCULO I. — **La eleccion es acto de la voluntad, ó de la razon?**

1.° Parece que la eleccion es acto de la razon, y no de la voluntad. La eleccion implica cierta confrontacion, por la cual una cosa es preferida á otra. Esta comparacion es funcion intelectual; y por lo tanto la eleccion pertenece á la razon.

2.° Raciocinar y concluir pertenecen á un mismo sujeto. El formar silogismos en las operaciones es propio de la razon: y, siendo la eleccion una como conclusion práctica (Ethic. l. 7, c. 3), parece ser por lo mismo acto de la razon.

3.° La ignorancia no pertenece á la voluntad, sino á la potencia intelectiva: y, puesto que se da cierta ignorancia de eleccion (Ethic. l. 3, c. 1), se ve en esto que la eleccion no pertenece á la voluntad, y sí á la razon.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 3) que la eleccion «es el » deséo de las cosas, que están en nos- » otros » (2). El deséo es acto de la voluntad; y por consiguiente lo es tambien la eleccion.

Conclusion. *La eleccion no es acto de la razon, sino de la voluntad, entendiéndose de la eleccion en lo sustancial.*

Responderémos, que bajo el nombre de eleccion se entraña algo perteneciente á la razon ó al entendimiento, y algo que compete á la voluntad; pues dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 2) que «la eleccion » es el entendimiento apetitivo ó el ape- » tito intelectivo ». Siempre que concurren dos cosas á constituir una sola, una de ellas es como la forma respecto de la otra. Por eso San Gregorio Niseno (*ó Nemesio*, De nat. hom. c. 33) dice que «la » eleccion ni es apetito segun su natura- » raleza propia, ni es una simple delibera- » cion; sino algo compuesto de ambos ele- » mentos ». Así como decimos que el animal consta de alma y cuerpo, no siendo en sí por lo mismo ni cuerpo solo ni solo alma, sino un complejo de esas dos sustancias; lo propio se puede decir de la eleccion. Mas en las operaciones del alma es muy digno de notarse que el acto propio esencialmente de una facultad ó hábito toma su forma y especie de otra potencia ó hábito superior, en cuanto lo inferior es regido por lo superior: así, si uno ejerce cierto acto de fortaleza por

(1) Sobre el órden establecido en esta Cuest. 13 por el Doctor A. se suele preguntar: ¿porqué trata primero de la *eleccion*, y despues del *consejo*; siendo así que este precede á la eleccion y es causa de ella? Sin embargo exige el órden de la doctrina que ántes se hable de la eleccion en sí considerada, y despues de su causa: porque lo que ante todo debe saberse es si las cosas son; y luego, cuáles son sus causas estrínsecas. — M. C. G.

(2) A nuestro alcance ó arbitrio.

amor de Dios, ese acto pertenece materialmente á la fortaleza, pero formalmente á la caridad. Y es evidente que la razon precede en cierto modo á la voluntad y ordena su accion, puesto que esta tiende á su objeto en virtud de la intimacion de la razon, proponiendo la potencia aprensiva á la apetitiva su objeto. Así pues el acto, por el que la voluntad se dirige á algo, que se le propone como bueno, en virtud de que la razon se lo presenta ordenado al fin, es sí acto de la voluntad materialmente, pero formalmente lo es de la razon. En estos casos la sustancia del acto se relaciona en lo material con el órden impuesto por la potencia superior: y así es que *la eleccion sustancialmente no es acto de la razon, y sí de la voluntad;* toda vez que se *(consuma ó)* perfecciona en cierto movimiento del alma hácia el bien elegido. Es pues evidentemente acto de la facultad apetitiva.

Al argumento 1.º dirémos que, si bien la eleccion importa en efecto cierta comparacion previa, no por eso es esencialmente la misma confrontacion.

Al 2.º que la conclusion del silogismo, que se forma en los raciocinios prácticos, pertenece á la razon, y se llama dictámen ó juicio, al cual sigue la eleccion; por lo que se ve que la conclusion misma pertenece á la eleccion, como á una consecuencia de ella.

Al 3.º que se habla de ignorancia de eleccion, no porque la eleccion misma sea una nocion, sino porque se ignora qué es lo que deba elegirse.

ARTÍCULO II.—**Tienen eleccion los animales brutos?**

1.º Parece que conviene la eleccion á los animales brutos: porque eleccion es el «apetito de algunas cosas por razon de fin» (Ethic. l. 3, c. 3); y los brutos animales apetecen algo con referencia al fin, pues obran por el fin y á impulsos del apetito. Luego hay en ellos eleccion.

2.º El nombre mismo de eleccion parece significar la preferencia de algo respecto de otras cosas (1); y los animales brutos prefieren unas cosas á otras, como se ve en la oveja, que come una hierba, desechando la otra. Tienen pues eleccion los irracionales.

2.º Léese (Ethic. l. 6, c. 12): «propio » es de la prudencia elegir con acierto lo » concerniente al fin». La prudencia existe en los animales, como se asegura al principio de la Metafísica (c. 1) diciendo que son «prudentes sin educacion (2) los *(ani- » males)* que no pueden escuchar soni- » dos, cuales son las abejas»: lo cual parece obvio áun al sentido comun, con solo observar la prodigiosa sagacidad, que se descubre en las obras de ciertos animales, tales como las abejas, arañas y perros. El perro, persiguiendo al ciervo, llega á una encrucijada de tres caminos: esplora olfateando, si el ciervo tomó el primero ó el segundo; y, convencido de que no, ya no indaga si marchó por el tercero, en la seguridad de que tal direccion lleva, como quien se vale de un silogismo dilemático, del que deduce que el ciervo no ha podido ménos de seguir la tercera ruta, del hecho mismo de no haber tomado la primera ni la segunda y no haber más de las tres. Parece por lo tanto que los animales brutos tienen eleccion.

Por el contrario, dice San Gregorio Niseno (ó Nemesio, De nat. hom. c. 33) que «los niños y los irracionales obran » voluntariamente, mas no eligen». Segun esto no hay eleccion por parte de los brutos animales.

Conclusion. *No es admisible la eleccion en los brutos animales.*

Responderémos que, siendo la eleccion una prévia aceptacion de alguna cosa respecto de otra, necesariamente ha de recaer sobre varias elegibles, y por consiguiente no puede tener cabida en las que ya estan completamente (3) determinadas á una *(prefijada)*. Hay por otra parte diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad: porque, como consta (C. 1, a. 2, al 3.º), el apetito sensitivo está determinado al objeto particular segun el órden de la naturaleza; al paso que la

(1) Y así en efecto la define San Juan Damasceno (*De orth. fid.* l. 2, c. 12).

(2) V. T. 1.º pág. 806, nota 1.

(3) Jansenio (*De gratia Salvatoris*, l. 6, c. 24) pretendió con insensata jactancia, truncando y alterando sus palabras, atribuir á Santo Tomás la opinion de que la eleccion puede conciliarse con la previa determinacion de la voluntad á cosa ú objeto fijo, y áun con la necesidad de obrar de un modo determinado. Este pasaje con cien otros no ménos espresos desmienten bien terminantemente tan infundada y áun calumniosa imputacion.

voluntad, si bien lo está del mismo modo á un objeto comun y bueno, no lo está con respecto á diversos bienes particulares. Por consiguiente á la voluntad compete elegir, y no al apetito sensitivo, único de que están dotados *los irracionales, los que por lo mismo no tienen eleccion.*

Al argumento 1.º dirémos, que no todo apetito de una cosa con relacion al fin se llama eleccion, sino el que va acompañado de cierto discernimiento entre uno y otro objeto; lo cual no puede tener lugar sino cuando el apetito puede ser llevado á más de una cosa.

Al 2.º que el animal bruto admite una cosa con preferencia á otra, porque su apetito está ya naturalmente determinado á la que prefiere: así se observa que, tan luego como por los sentidos ó por la imaginacion se le representa alguna cosa, á la que naturalmente propende su apetito; muévese hácia ella sin eleccion, como sin eleccion se eleva y no desciende la llama (1).

Al 3.º que «el movimiento (Phys. l. 3, » t. 16 y sig.) es el acto del móvil impe» lido por el motor», por lo que en el movimiento del móvil se ve la eficacia del movente: así que en todo lo que es movido por la razon se deja ver el órden de la razon motriz, áun cuando las cosas movidas por la razon carezcan de ella. La flecha, por ejemplo, lanzada por el flechero va derecha al blanco, cual si ella misma tuviera en sí la razon que la dirige; y lo propio es de observar en los relojes y demas productos artísticos del humano ingenio. Así pues como los objetos artificiales se atribuyen al arte humano, de un modo análogo los naturales se miran todos como efectos del arte divino; por lo que lo mismo en los movimientos naturales que en los artísticos brilla el órden respectivo, como dice Aristóteles (Phys. l. 2, t. 49). De aquí los rasgos de sagacidad, que admiramos en las operaciones de ciertos animales brutos, debidos á su natural propension á determinados procedimientos perfectamente ordenados, como regidos por arte soberano. Y por esto mismo se dicen prudentes y sagaces ciertos animales, y no porque haya en ellos razon ni eleccion alguna: de lo que es una prueba concluyente la uniformidad, con que obran todos los de una misma especie (2).

ARTÍCULO III. — **¿La eleccion versa únicamente sobre los medios concernientes al fin, ó sobre el mismo fin tambien alguna vez?** (3)

1.º Parece que la eleccion no se limita á los medios conducentes al fin: porque Aristóteles dice (Ethic. l. 6, c. 12) que » la eleccion acertada la hace la virtud; » mas todo cuanto haya de hacerse por » causa de ella, no pertenece á la virtud, » sino á otra potencia. Aquello, por cuya causa se hace algo, es el fin. La eleccion pues recáe sobre el fin.

2.º La eleccion envuelve en sí la preferente aceptacion de una cosa respecto de otra; y esa preaceptacion lo mismo puede aplicarse á un fin entre varios fines, que á los diversos medios oportunos: por consecuencia del mismo modo que de estos cabe eleccion del fin.

Por el contrario, dice Aristóteles (Eth. l. 3, c. 2) que «la voluntad tiene por » objeto el fin, mas la eleccion los medios » conducentes á él».

Conclusion. *El fin, como tal fin, no es objeto de eleccion.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1, al 2.º) la eleccion es resultado de un dictámen ó juicio, á manera de conclusion

(1) No se concibe bien, cómo el apetito sensitivo sea determinado solamente á una cosa; puesto que, ó esta es una en *número*, ó una en *especie*: es falso que sea una en *número*; porque entónces no resultaria más que una cosa sola, á la que se pudiera dirigir el apetito dicho; lo cual es contrario á la esperiencia: mas, si la tal cosa es una en *especie*, entónces tendrémos individuos particulares, contenidos bajo la especie, en los cuales podrá el apetito sensitivo ejercer la eleccion. ¿Cómo se salva pues la razon del A. Doctor? Fácilmente: y decimos *fácilmente*, porque la determinacion de una potencia puede considerarse de dos modos; 1.º segun *ella misma es*, y entónces dice relacion al objeto; 2.º segun el *ejercicio del acto*, y entónces es el acto el que hace relacion al objeto. Si al entendimiento lo miramos bajo ambos puntos de vista, lo verémos siempre indeterminado, á no ser hácia el *ente en comun*; empero el apetito sensitivo, aunque *segun el mismo* sea determinado, no á un particular sensible, sino á un género de cosas sensibles (lo visible v. gr.); sin embargo el sentir nunca puede ser, segun el *ejercicio del acto*, un objeto en comun: ¿Quién siente, ni ve (v. gr.) lo colorado en comun? De aquí el no haber eleccion en el apetito sensitivo. — M. C. G.

(2) Del mismo modo y por los mismos procedimientos construyen hoy sus nidos las golondrinas y los castores sus admirables viviendas, que lo hacian los primeros castores y golondrinas creados inmediatamente por Dios en el principio de sus obras.

(3) Entiéndase que la cuestion, que aquí se niega, es acerca del fin último. — M. C. G.

de un silogismo práctico : y por lo tanto es objeto de eleccion lo que se halla en el caso análogo al de la conclusion en el silogismo aplicado á lo operable. Pero el fin en la práctica ocupa el lugar del principio y no el de la conclusion, como afirma Aristóteles (Phys. l. 2, t. 89) : y de consiguiente *el fin en concepto de fin no cae bajo eleccion.* Otra cosa es que, así como en lo especulativo nada impide que el principio de una demostracion ó de una teoría, sea conclusion de otra ; por más que el primer principio (1) indemostrable nunca puede ser conclusion de alguna ciencia ó demostracion ; del mismo modo lo que es como fin de una operacion, á veces se ordena á su vez á otro objeto como á fin, y en este caso bien puede ser objeto de eleccion : á la manera que en la operacion del médico la curacion tiene el carácter de fin, y bajo este concepto no cabe eleccion por parte del facultativo, toda vez que se toma ya como principio (2). Mas, como la salud del cuerpo se ordena al bien del alma ; el médico espiritual, encargado de la salud del alma, puede elegir entre la corporal y la enfermedad, conforme á aquello del Apóstol (II Cor. 12, 10): *Porque, cuando estoy enfermo* (3), *entónces soy fuerte.* Pero el último fin de ningun modo puede ser objeto de eleccion.

Al argumento 1.° dirémos, que los fines propios de las virtudes se ordenan á la bienaventuranza como á último fin ; y en este sentido cabe eleccion entre ellas.

Al 2.° que segun lo dicho (C. 1, a. 5) no hay más que un solo último fin : y por consiguiente, do quiera concurran varios fines, puede haber eleccion entre ellos, en cuanto todos digan relacion á ese *(único)* fin último.

ARTÍCULO IV.—**¿La eleccion recáe únicamente sobre lo que hacemos por nosotros mismos?**

1.° Parece que la eleccion no versa solamente sobre los actos humanos : porque la eleccion tiene por objeto los medios concernientes al fin, y « estos no solo son « actos, sino tambien los órganos » (Phys. l. 2, t. 84 y sig.) : luego no son los actos humanos el objeto esclusivo de la eleccion.

2.° La accion se distingue de la contemplacion ; y la eleccion tiene tambien lugar respecto de la contemplacion, en el hecho de preferirse una opinion á otra : de donde se deduce que puede haber eleccion de algo, que no sea un acto humano.

3.° Elígense para cargos seculares y eclesiásticos hombres, sobre los cuales ninguna accion ejercen los que los eligen. Hay pues elecciones, que no recáen sobre actos humanos.

Por el contrario, dice Aristóteles (Eth. l. 3, c. 2) que « nadie elige, sino lo que » piensa es ejecutado por él mismo ».

Conclusion. *La eleccion siempre se refiere de algun modo á actos humanos.*

Responderémos que, así como la intencion se dirige al fin, así la eleccion recáe sobre los medios oportunos. El fin ó es un acto, ó es una cosa. En el caso de ser alguna cosa, necesariamente habrá de intervenir alguna accion humana (4), ya formando ó confeccionando el hombre la tal cosa constitutiva del fin, como el médico da la salud, que es el fin, por lo cual se dice que el fin del médico es restaurar la salud ; ya en cuanto el hombre usa ó (5) disfruta de la cosa, en que consiste el fin, como para el avaro el fin es el dinero ó su posesion. Lo propio debe decirse de lo concerniente al fin, lo cual asímismo es necesariamente acto ó cosa, mediando siempre algun acto, por el que lo hace el hombre ó usa de ello. Así que en todo caso *(ó hipótesi) la eleccion tiene siempre por objeto los actos humanos.*

Al argumento 1.° dirémos, que los órganos se ordenan al fin, en cuanto el hombre se vale de ellos por razon del fin.

Al 2.° que en la contemplacion misma hay algun acto intelectual de asentimiento

(1) El 1.° en absoluto, evidente en sí mismo como axiomático y fundamental ; no el 1.° que sirve de base á una teoría ó ramo especial de alguna ciencia, y que puede ser demostrado por otro más radical y evidente, base de la ciencia misma ó de otra superior y más universal.

(2) La curacion misma, fin intentado por el médico y al que dirige ó subordina su plan y procedimientos facultativos.

(3) Así traduce el P. Scio, aunque Teodoreto y San Juan Crisóstomo lo interpretan de las tribulaciones y padecimientos, que le ocasionaban su celo y fatigas por la propagacion del Evangelio.

(4) Mediante la cual se realice ú obtenga.

(5) Más bien que usa ; pues el uso propiamente se hace de lo que se refiere á otra cosa como á su fin, en cuya tranquila posesion se cifra realmente la verdadera fruicion del mismo.

á esta ó aquella opinion ; y la distincion entre contemplacion y accion se refiere solo á la accion esterna (1).

Al 3.º que, cuando un hombre elige obispo ó príncipe civil, lo que elige es el nombramiento del agraciado para el respectivo *cargo* ó dignidad ; de no ser así, no ejerciendo acto alguno para la institucion de obispo ó príncipe, no le competería la tal eleccion (2). Del propio modo debe entenderse que, siempre que una cosa se elige con preferencia á otra, media en la eleccion alguna operacion del elector.

ARTÍCULO V. — **Limítase la eleccion á las cosas posibles?**

1.º Parece que la eleccion no recáe únicamente sobre cosas posibles : porque ella es acto de la voluntad segun lo dicho (a. 1) ; y esta puede ejercerse sobre lo posible ó lo imposible (Eth. l. 3, c. 2): por consiguiente tambien la eleccion.

2.º La eleccion segun lo establecido (a. 4) versa sobre lo que nosotros ejecutamos : y nada importa que recaiga sobre lo imposible en sí mismo, ó sobre lo que lo es para el que elige; pues con frecuencia no podemos llevar á efecto lo que hemos elegido, y que por lo mismo es para nosotros imposible. Cabe pues eleccion de lo imposible.

3.º Nada intenta hacer el hombre sin eleccion. Pero San Benito en sus Reglas (ad Mon. c. 68) dice que, «si el prelado » manda algo imposible, debe intentarse». Segun esto puede haber eleccion de lo imposible.

Por el contrario, Aristóteles dice (Eth. l. 3, ibid.) que « no hay eleccion de co» sas imposibles ».

Conclusion. *Lo que es imposible, no puede ser objeto de eleccion ; y lo es únicamente lo posible.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 4) nuestras elecciones se refieren siempre á nuestros actos, y estos nos son posibles : por lo que forzosamente habrá de concluirse que *la eleccion no es sino de cosas posibles*. Asímismo la razon de elegir algo es para que por ello podamos conseguir el fin (3) ó lo que á este conduce ; y por medio de lo imposible nadie puede conseguir el fin : buena prueba es de esto el hecho de que, si, al deliberar, tropiezan los hombres con algo que les es imposible, desisten como no pudiendo continuar. Tambien lo confirma clara y evidentemente el procedimiento preliminar de la razon ; toda vez que lo conducente al fin, objeto de la eleccion, es al fin, lo que la conclusion al principio : y es evidente que una conclusion imposible no puede deducirse de principio posible : así tampoco un fin puede ser posible, si no es posible lo que á él conduce. A lo que es imposible nadie se mueve (4) ; y nadie por lo tanto tendería al fin, si no le constase la posibilidad de los medios. Por consiguiente *lo que es imposible no es objeto de eleccion.*

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad se interpone entre el entendimiento y la operacion esterna ; puesto que aquel propone á la voluntad su objeto, y esta produce el acto esterno. Así es como el principio de la mocion de la voluntad se atribuye al entendimiento, que concibe una cosa como bien en general ; mas la terminacion ó consumacion del acto de la voluntad se considera en su relacion á la operacion, mediante la cual el agente aspira á la consecucion del objeto. Porque el movimiento de la voluntad parte desde el alma hasta el objeto ; y por eso la perfeccion de su acto estriba en que el objeto propuesto sea alguna cosa buena. Pero este objeto es posible : por lo que no

(1) De aquí la distincion entre la vida activa y la contemplativa.

(2) Algunos han querido deducir de esta doctrina que en dichas elecciones cada uno de los electores no elige, sino que nombra al que ha de ser elegido. Pero esto no es cierto; pues que la eleccion, acto interior de la voluntad, es en tales casos la que versa sobre el nombramiento de estas ó las otras personas para una dignidad. La eleccion pertenece á todas las cosas, que caen bajo la potestad del elector, sea este un individuo ó un colegio. El decir *elijo á tal persona* es lo mismo que si se dijese *elijo dar tal derecho*, etc., que es de mi potestad. Y en este sentido debe entenderse la respuesta del Santo Doctor. — M. C. G.

(3) Así la generalidad de las ediciones, á escepcion de la romana antigua (no ya la áurea), que con el códice de Alcañiz dice solo : « la razon de elegir algo es porque conduce al fin », *ex hoc* (palabra que Drioux omite en su nota sin duda por descuido involuntario) *quòd ducit ad finem*, suprimiendo las palabras intermedias. Claro es que se habla de algun medio próximo ó remoto, conducente al fin, pero distinto de este, cuya consecucion en sí misma no puede ser objeto de eleccion.

(4) Con movimiento físico y real, dirigiendo su accion á conseguirlo ó practicarlo ; si empero con cierta mocion interna, aunque imperfecta, como de aspiracion ó deséo de ello, si posible fuera, segun indica el mismo Aristóteles (Eth. l. 3, c. 4).

hay voluntad completa sino de lo posible, que es bueno para el que lo quiere; al paso que es incompleta la que versa sobre lo imposible, y que algunos llaman *velcidad (velleitas)*, por cuanto alguien lo querría (1), si posible fuera. Mas la eleccion denota un acto de la voluntad, ya determinado á aquello, que ha de ejecutar: y por lo tanto de ningun modo puede recaer sino sobre cosas posibles (2).

Al 2.° que, siendo el objeto de la voluntad el bien aprendido (3), se ha de juzgar de él tal como se halla en la aprension: y, así como la voluntad se propone á veces lo que estima bueno, no lo siendo en realidad; del mismo modo la eleccion recáe alguna vez sobre cosa posible á juicio del que elige, y que sin embargo no lo es para él.

Al 3.° que eso se dice en el sentido de que no incumbe al súbdito *(indagar ni)* decidir por sí sobre la posibilidad de lo que se le intima, sometiéndose en todo al dictámen del superior.

ARTÍCULO VI. — **Elige el hombre por necesidad, ó libremente?** (4)

1.° Parece que el hombre elige por necesidad: porque el fin respecto á lo elegible se halla en la misma relacion que los principios con las consecuencias de ellos deducidas, como es notorio (Eth. l. 7, c. 8). Las conclusiones necesariamente se derivan de los principios: por consiguiente uno es movido á elegir por necesidad en razon del fin.

2.° Segun lo espuesto (a. 1) la eleccion es resultado de un juicio de la razon sobre lo que ha de hacerse; y la razon juzga inevitablemente acerca de algunas cosas por la fuerza incontrastable de las premisas: parece por lo tanto que la eleccion subsiguiente se hace por necesidad.

3.° Suponiendo dos cosas enteramente iguales (5), el hombre no se inclina más á la una que á la otra; al modo que un hambriento, á la vista de dos manjares igualmente apetitosos y á igual distancia, no propende al uno más que al otro, como observa Platon, asignando una razon de la permanencia de la tierra en el centro (6), y segun se dice (De cœlo, l. 2, test. 75 y 90) (7). Mucho ménos puede elegirse lo que se considera como ménos, postergando lo que se tiene en más. Luego entre dos, tres ó más objetos, de los que uno aparece mayor (8) que los otros, es imposible elegir otro que ese. Luego ese es elegido por necesidad. Por lo tanto toda eleccion se hace por necesidad, puesto que siempre recáe sobre lo que de algun modo se presenta como lo mejor.

Por el contrario: la eleccion es acto de potencia racional, que puede funcionar *(indiferentemente)* sobre *(cualquiera de dos)* cosas opuestas, segun Aristóteles (Met. l. 9, t. 3).

Conclusion. *El hombre elige libremente, y no por necesidad.*

Responderémos, que el *hombre no elige por necesidad* (9); y esto, porque lo que es posible que no sea, no es necesario que sea. Ahora bien: la posibilidad de elegir ó no elegir se evidencia por la doble potestad del hombre, el cual puede querer ó no querer, obrar ó no; y puede ademas querer esto ó aquello, como se desprende de la naturaleza misma de su razon. Porque la voluntad puede dirigirse á todo aquello, que la razon puede concebir como bueno, esto es, no solo lo que constituye el querer ó el obrar, sino tambien el no querer y no obrar. Por otra

(1) Tal es la voluntad antecedente, con la que *Dios quiere la salvacion de todos los hombres*, prescindiendo del insuperable obstáculo, que á esa voluntad no absoluta ni decisiva opone el libre albedrío de algunos, que abusan de él contrariándola é imposibilitando ó frustrando su ejecucion. V. T. 1.°, pág. 177, n. 4; y pág. 185, n. 3, á su fin.

(2) Se tendrá en cuenta que por voluntad *completa* se entiende la que se dirige á una cosa factible; y por *incompleta* la que tiende hácia un objeto irrealizable. Lo cual se hace notar, para que no pueda creer alguno que la voluntad, que aquí se dice incompleta, lo sea tal por faltarle algo de deliberacion, y por tanto no ser capaz de mérito ó de culpa; pues darse puede una voluntad incompleta, y sin embargo ser acreedor á culpa; como si v. gr. uno desease destruir el reino de Dios, etc. — M. C. G.

(3) Sea real y formal ó solo aparente y presupositivo.

(4) Relćase la Cuestion 83 de la P. 1.ª y en especial sus argumentos 1.° y 4.° (T. 1.° pág. 668 y 672).

(5) En su condicion y modo de ser, ó situadas á igual distancia é igualmente accesibles, segun se colige del contesto subsiguiente.

(6) Del mundo ó del sistema planetario, ó más bien, del solar.

(7) No se menciona allí nominalmente á Platon, indicándose únicamente que consta en su *Timéo* (t. 75); y más espresamente está tomado de Anaximandro (t. 90 y 93).

(8) Ó mejor.

(9) Hé aquí otro pasaje terminante contra la pérfida imputacion de Jansenio á Santo Tomás, quien llega á calificar de errónea y áun de herética la doctrina contraria á la que aquí sienta. Véase nota 3, pág. 97.

parte en todos los bienes particulares se puede notar la razon de algo bueno y la falta de algo bueno, en la que se entraña cierta razon de *(algo)* malo; y bajo este doble aspecto puede la razon estimar cada uno de estos bienes como elegible ó como desechable. Solo el bien perfecto, la beatitud, no puede ser aprendido por la razon bajo concepto alguno de mal ni de carencia de bien; y por eso mismo el hombre quiere necesariamente la beatitud, sin que esté en su arbitrio querer no ser bienaventurado ó ser desventurado. Mas, demostrado ya (a. 3) que la eleccion no recáe sobre el fin, y sí sobre lo concerniente al fin (1); lo está ya asímismo que no versa sobre el bien perfecto, que es la beatitud, sino sobre otros bienes particulares: y por consiguiente que *el hombre no elige necesaria sino libremente.*

Al argumento 1.° dirémos, que no siempre la conclusion se deduce necesariamente de los principios; sí solo, cuando no pueden ser estos verdaderos, no siéndolo aquella (2). De un modo análogo tampoco puede concluirse la necesidad de eleccion en el hombre respecto de los medios, porque el fin le atraiga irresistiblemente; puesto que no todo lo concerniente al fin es tal, que no pueda obtenerse este sin aquello; ó, en caso de serlo, no siempre se considera así.

Al 2.° que la decision ó dictámen de la razon acerca de lo que ha de hacerse versa sobre cosas contingentes, que nos son practicables; en las que las conclusiones no se siguen de principios necesarios con absoluta necesidad, sino solo necesarios en determinadas condiciones, tales como la de que el que corre no puede ménos de moverse.

Al 3.° que nada obsta que, al proponerse dos cosas iguales bajo un solo y mismo aspecto, se pueda considerar en una de ellas alguna condicion, segun la cual prevalezca, y haga así que la voluntad se decida por ella con preferencia á la otra (3).

(1) En esto se manifiesta la diferencia, que existe entre la *voluntad* y la *eleccion*: la *voluntad* siempre es libre en cuanto al *ejercicio*; mas no siempre lo es en cuanto á la *especificacion*, como cuando se la propone un bien, que lo es tal bajo todos conceptos (*sub omni ratione boni*). No sucede lo mismo con la eleccion; pues ella nunca deja de ser libre, en cuanto al *ejercicio* y en cuanto á la *especificacion*: y esto, por no versarse, como dice el Santo, acerca del fin, sino solamente de los médios.—M. C. G.

(2) Supongamos que una proposicion tiene las premisas ó antecedentes claros y evidentes en sí mismos: ¿qué necesidad habrá de querer la conclusion ó consiguiente? Ninguna: lo uno, por la misma razon; y lo otro, porque, áun suponiendo que fuese necesario, todavía falta, para que se produzca tal necesidad en la volicion, el que aparezca así de hecho, y en fin el que, así apareciendo, sea juzgado de igual manera.
M. C. G.

(3) No se olvide en este lugar la doctrina general de los teólogos, que sostienen poder la voluntad elegir de estos dos medios, más ó ménos idóneos, el que lo es ménos, abandonando el más idóneo. Y la razon es; porque la voluntad goza de libre albedrío, y el medio más idóneo no es necesario, ni induce tal necesidad. Ahora, si se trata de que la eleccion sea recta y honesta, debe elegirse el medio más idóneo, para que no resulte imprudente.—M. C. G.

CUESTION XIV.

Del consejo (1), que precede á la eleccion.

Pasemos á tratar del consejo, y resolverémos estos seis puntos: 1.º Es una investigacion? —2.º Versa acerca del fin? ó se limita á los medios á él conducentes? — 3.º Recáe únicamente sobre lo que nosotros hacemos? — 4.º Afecta á todo lo que ejecutamos? — 5.º Procede en órden resolutorio? — 6.º Su procedimiento se proroga al infinito?

ARTÍCULO I. — **El consejo es investigacion?** (2)

1.º Parece que el consejo no es una investigacion: porque dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «el »consejo es un apetito»: á este no pertenece inquirir; y de consiguiente el consejo no es indagacion.

2.º Inquirir es propio del entendimiento discurriendo, y así no conviene á Dios, cuyo conocimiento no es discursivo segun lo espuesto (P. 1.ª C. 14, a. 7); y no obstante á Dios se atribuye consejo segun esta frase (Eph. 1, 11): *Obra todas las cosas segun el consejo de su voluntad.* Conforme á esto el consejo no es investigacion.

3.º La indagacion se aplica á cosas dudosas (3); y el consejo se da sobre bienes ciertos, segun aquello del Apóstol (I Cor. 7, 25): *Cuanto á las vírgenes no tengo mandamiento del Señor; mas doy consejo.* Luego el consejo no es investigacion.

Por el contrario, dice San Gregorio Niseno (*ó Nemesio*, De nat. hom. c. 34): «Todo consejo es ciertamente una cues»tion, mas no toda cuestion es un con»sejo».

Conclusion. *El consejo es una investigacion de la razon, que necesariamente precede al juicio ó dictámen acerca de lo que se ha de elegir.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 13, a. 1) la eleccion es consecuencia de un juicio de la razon sobre las cosas, que han de hacerse. En estas se halla gran incertidumbre, toda vez que las acciones recáen sobre cosas singulares contingentes, que por su misma variabilidad son inciertas; y en las cosas dudosas é inciertas la razon no formula su juicio sin previa indagacion: por lo tanto *es necesaria la investigacion de la razon, ántes que falle sobre lo que ha de elegir; y esta investigacion es lo que se llama consejo (consilium)*; por lo cual dice Aristóteles (Eth. l. 3, c. 3) que «la eleccion »es el apetito de lo ántes consultado».

Al argumento 1.º dirémos que, cuando los actos de dos potencias se correlacionan ordenadamente, en cada uno hay algo de la otra potencia, y así cada uno puede tomar nombre de una ú otra. Siendo pues evidente el órden de correlacion entre el

(1) Indagacion ó exámen de la razon, para deliberar acerca de la bondad ó malicia de un objeto ó de un acto, ántes de decidirse á obrar por medio de la eleccion, que lo señala ya á la voluntad como bueno ó malo, practicable ó evitable, intimándola é ilustrándola en su operacion. Así la palabra consejo en toda esta cuestion se presta, aunque con variedad accidental, á traducirse ya investigacion ó consulta, ya deliberacion ó como discusion, ya dictámen ó fallo racional y como especulativo, ya en fin intimacion ó decision definitiva, que mueve á la voluntad á querer ú obrar.

(2) Se llama *consejo* segun doctrina comun de los teólogos, el acto interno, por el cual se inquieren los medios más aptos para conseguir el fin. Dicho acto pues, aunque es *elícito* por parte del entendimiento, se le considera generalmente como *efecto del fin*, en razon á que es *imperado* por la eficaz intencion de la voluntad. — M. C. G.

(3) En sí mismas ó para el que consulta ó investiga, ó que al ménos se proponen como dudosas, para cerciorarse ó asegurarse bien de la verdad, asesorándose por el consejo.

acto directivo de la razon en cuanto á lo concerniente al fin y el apetitivo de la voluntad hácia lo mismo en conformidad con el dictámen de la razon; no cabe duda que en la eleccion, acto de la voluntad, hay algo de razon, esto es, su ordenacion; y en el consejo, que es acto de esta, hay algo de la voluntad, como materia, puesto que el dictámen versa sobre lo que el hombre quiere hacer; y tambien (1) como motivo, en cuanto queriendo el fin es movida al consejo (2) sobre los medios oportunos. Por eso dice Aristóteles (Eth. l. 6, c. 2) que «la eleccion es el en» tendimiento apetitivo» (3), para hacer notar así que ambas facultades concurren á la eleccion: y así tambien San Juan Damasceno (ibid.) observa que «el con» sejo es apetito inquisitivo», demostrando (4) que el consejo pertenece ya en algun modo á la voluntad, acerca de la cual y en su obsequio se hace la investigacion; y ya tambien á la razon, que es la que investiga.

Al 2.º que lo que se dice de Dios se ha de entender exento de todo defecto existente en nosotros, como *(es defectuosa)* en nosotros la ciencia obtenida por las conclusiones debidas al razonamiento deductivo de las causas á los efectos; mas la ciencia en Dios denota certidumbre acerca de todos los efectos en la primera causa sin discurso *(ni razonamiento)* alguno. Asímismo se atribuye á Dios consejo *(ó deliberacion)* en órden á la certeza del fallo ó juicio, que en nosotros es consecuencia de la indagacion del consejo; indagacion que, no mediando por parte de Dios, no puede atribuírsele bajo el nombre de consejo. En este sentido dice S. Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «Dios no se aconseja, siendo » esto propio del que ignora».

Al 3.º que bien puede suceder que cosas muy ciertamente buenas en sentir de hombres sabios y espirituales, no sean con todo eso bienes ciertos al juicio de muchos otros carnales: y de aquí el darse consejos acerca de ellas.

ARTÍCULO II.—**¿El consejo versa sobre el fin, ó solamente acerca de lo concerniente al fin?**

1.º Parece que el consejo no tiene por objeto únicamente los medios conducentes al fin, sino que tambien se refiere al fin: porque la investigacion puede hacerse de todo cuanto ofrece duda; y en las acciones humanas suele ocurrir duda respecto del fin, y no solo acerca de los medios oportunos. Siendo pues el consejo la indagacion sobre lo que puede hacerse, parece puede recaer sobre el fin.

2.º Son materia del consejo las operaciones humanas (5), y algunas de estas son fines (Eth. l. 1, c. 1): por consiguiente puede serlo el fin.

Por el contrario, dice S. Gregorio Niseno (ó Nemesio, De nat. hom. c. 34) que «no hay consejo sobre el fin, sino de lo » que á él se refiere».

Conclusion. *El consejo versa, no acerca del fin, y sí únicamente sobre los medios á él ordenados.*

Responderémos que, el fin en lo operable tiene carácter de principio, por cuanto las razones de los medios se toman del fin, á que conducen: y el principio no puede ser asunto de discusion, debiendo admitirse en toda cuestion. *Siéndolo pues el consejo, no puede recaer sobre el fin, sino solo sobre los medios á él conducentes.* Sucede no obstante que lo que es fin respecto de ciertos actos, se ordena á otro fin *(ulterior)*; al modo que el principio de una demostracion es *(á veces tésis ó)* conclusion de otra: y en tal evento lo que en una investigacion se toma como fin, puede en otra elegirse como medio conducente á *(otro)* fin, y habrá entonces consejo *(ó discusion)* acerca de él.

Al argumento 1.º dirémos, que lo que se toma como fin está ya terminado; y por lo mismo no se considera como fin, desde el momento mismo en que ofrece duda: por lo que, si se delibera sobre ello, el consejo *(ó deliberacion)* no es

(1) En algunas ediciones en lugar de *etiam* se ve *est* (y es como el motivo).

(2) Nicolai propone *consiliandum* (consultar) por *consilium*, que vemos en todas las ediciones. Parece aclarar así algo el pensamiento; mas no juzgamos esto bastante, para apartarnos de la redaccion comun y constante del testo.

(3) «Ó apetito intelectivo», añado, segun ya ántes de ahora queda anotado.

(4) Con este cambio ó como juego de las palabras del Filósofo.

(5) Propiamente tales, ó que se hacen con deliberacion.

acerca del fin, sino de lo que á él concierne.

Al 2.° que se toma consejo acerca de las operaciones, en cuanto se ordenan á algun fin : y por consecuencia, si alguna operacion humana es (*ella misma*) el fin, no hay consejo sobre ella en tal concepto.

ARTÍCULO III. — **¿El consejo versa únicamente sobre lo que nosotros ejecutamos?** (1)

1.° Parece que el consejo no recáe solamente sobre nuestras operaciones : porque el consejo implica cierta conferencia; y esta puede hacerse entre muchos áun sobre cosas invariables, que no ejecutamos nosotros, cuales son las naturalezas de las cosas. No versa pues únicamente sobre nuestras operaciones.

2.° Los hombres suelen pedir consejos sobre disposiciones establecidas por la ley, de donde viene el nombre de jurisconsultos ; y sin embargo no corresponde á ellos el hacer leyes. Hé aquí otra prueba de que el consejo no se limita á lo que nosotros hacemos.

3.° Dícese que hay quienes consultan sobre sucesos futuros (2), que no dependen de nuestra potestad : segun lo cual puede darse consejo sobre cosas, que no son nuestros actos.

4.° Si nuestros actos fuesen el único asunto del consejo, nadie lo pediría sobre lo que ha de hacer otro : y esto no es así; por consiguiente no son solo nuestras operaciones objeto de consejo.

Por el contrario, dice S. Gregorio Niseno (ó Nemesio, De nat. hom. c. 34) : « Consultamos acerca de lo que está (3) » en nosotros y puede ser hecho por nosotros ».

Conclusion. *El consejo propiamente dicho versa únicamente sobre lo que nosotros mismos hemos de hacer con referencia al fin.*

Responderémos, que la palabra consejo importa propiamente la idéa de (*consulta ó*) conferencia entre varios; pues denota como junta ó sesion (*considium*), en la que muchos toman asiento, para conferenciar. Es muy de notar que, para conocer algo cierto en cosas particulares contingentes, deben tenerse en cuenta muchas condiciones ó circunstancias, que no es fácil abarque todas uno solo; miéntras que entre muchos se comprenden con más acierto, observando uno lo que á otro no se le ocurre. En las cosas necesarias y universales el exámen es más absoluto y sencillo, y por lo mismo más accesible á la suficiencia de uno solo. Hé aquí porqué la investigacion del consejo se refiere propiamente á lo singular contingente : y, si bien en cosas de tal índole el conocimiento de la verdad no ofrece en sí tan grande aliciente al apetito, como el de las universales y necesarias ; se apetece sí como útil á la operacion, puesto que las acciones se ejercen sobre cosas contingentes singulares. Debemos por lo tanto concluir que *el consejo versa propiamente sobre nuestras propias operaciones.*

Al argumento 1.° dirémos, que consejo implica conferencia, no cualquiera, sino de lo que ha de hacerse, por las razones ya espuestas.

Al 2.° que lo establecido ya por la ley, aunque no dependa ó proceda de operacion alguna del que busca consejo, sírvele de norma directiva para obrar ; como que uno de los móviles de operacion suele ser un mandato de la ley.

Al 3.° que no recáe el consejo solamente sobre lo que se hace, sino tambien sobre lo que se ordena á las operaciones; por cuya razon suelen hacerse consultas acerca de acontecimientos venideros, con la mira de utilizar su noticia para obrar ó evitar algo.

Al 4.° que pedimos consejo sobre acciones de otros, considerándolos como identificados con nosotros, ya por la intimidad del recíproco afecto, como el amigo mira con igual solicitud las cosas de su amigo que las propias suyas; ya como quien se vale de ellos á manera de instrumento : porque el agente principal y el instrumental vienen á ser como una sola y misma causa, obrando el uno por medio del otro ; y así el amo consulta sobre lo que haya de hacer su criado.

(1) Ó que podemos ejecutar, ó al ménos se relaciona con nuestra operacion.

(2) Como sobre las variaciones atmosféricas, higrométricas, termométricas y marítimas, etc. V. n. 5, pág. 905, T. 1.°

(3) *Quæ sunt in nobis* ; algunos leen *fiunt* (que pasan ó suceden) por *sunt*.

ARTÍCULO IV. — **Precede consejo á todos nuestros actos?** (1)

1.° Parece que el consejo se estiende á todo cuanto hemos de hacer (2): porque la eleccion es un «apetito de lo ántes consultado» (a. 1.), y esta tiene lugar con respecto á todo cuanto practicamos: luego tambien el consejo.

2.° El consejo supone investigacion de la razon. En todo cuanto hacemos, no impelidos pos la pasion, obramos con arreglo al dictámen de la razon. Por consiguiente á todos nuestros actos precede el consejo.

3.° Aristóteles dice (Eth. l. 3, c. 3) que, «si algo puede hacerse por muchos medios, se indaga mediante el consejo, por cuál de ellos se hará más fácilmente y mejor; y, si solo hay un medio de ejecutarlo, se indaga cómo por ese único medio habrá de hacerse». Todo se hace de uno ó de muchos modos: todo por consiguiente es objeto de consejo.

Por el contrario, San Gregorio Niseno (ó Nemes. De nat. hom. c. 34) dice que «no hay consejo acerca de lo que se hace segun la ciencia ó el arte».

Conclusion. *No precede consejo á las operaciones de poca importancia, ni á las que están ya determinadas en cuanto al modo de ejecutarse por leyes científicas ó reglas de arte; y sí solo á las inciertas y de transcendencia en órden al fin.*

Responderémos, que el consejo es una especie de investigacion, segun se ha espuesto (a. 1); y *solemos investigar acerca de lo dudoso:* por lo que la razon inquisitiva, llamada argumento, se define (3): «lo que da testimonio de cosa dudosa». Lo que en las operaciones humanas hace que no haya duda consiste en una de estas cosas: 1.ª el dirigirse por determinadas vias á determinados fines, cual sucede en las artes, que suministran reglas fijas para las operaciones, y segun las cuales el escritor (por ejemplo) no consulta cómo trazará las letras, porque el arte se lo enseña; 2.ª la escasa transcendencia de hacerlas de este ó de aquel modo, lo cual acontece con las insignificantes, que influyen poco en facilitar ó dificultar la consecucion del fin, porque lo poco la razon lo aprecia en nada. Así que *hay dos cosas, sobre las cuales no pedimos consejo*, áun cuando se relacionen con el fin, segun Aristóteles (Eth. l. 3, c. 3), y son *las de poca monta*, y las *que están ya determinadas respecto al modo de ejecutarlas*, como sucede con las operaciones artísticas; á escepcion de algunas conjeturales, segun esplica San Gregorio Niseno (ibid.), tales como las medicinales, comerciales y otras.

Al argumento 1.° dirémos, que la eleccion presupone el consejo bajo el concepto de juicio ó fallo: y por lo mismo, cuando este es notorio sin la investigacion, no se requiere esta.

Al 2.° que la razon no inquiere en lo que le es manifiesto, sino que desde luego decide: y de consiguiente no es necesaria la deliberacion en todas las operaciones racionales.

Al 3.° que, cuando algo puede hacerse por un solo acto, pero de diversos modos, puede haber duda, lo mismo que cuando se puede ejecutar por varios actos; y de aquí la necesidad de consejo: la cual no tiene lugar, si está determinado, no solo el objeto, sino tambien el modo.

ARTÍCULO V. — **Procede el consejo en forma resolutoria?** (4)

1.° Parece que el consejo no se verifica de un modo resolutorio (5); por cuanto su objeto son nuestras operaciones, y en estas el procedimiento no es resolutorio *ó analítico*, sí más bien compositivo *ó sintético*, esto es, de lo simple á lo compuesto. Luego el consejo no siempre es de carácter resolutorio.

2.° El consejo es investigacion de la razon. La razon procede conmenzando por lo primero, para venir á lo posterior en el órden más conveniente. Siendo anterior lo pasado á lo presente y esto á lo futuro, es natural que en la deliberacion se observe ese órden, procediendo de lo pasado y lo presente á lo futuro; órden

(1) Léase con cuidado la *Conclusion*.

(2) *Quæ per nos aguntur* (que practicamos) segun el códice de Alcañiz; mas en todas las ediciones impresas se lee *quæ sunt per nos agenda*.

(3) Así Ciceron y con él Boecio (*Topic*. c. 1).

(4) Procedimiento analítico, por el que un todo se descompone en las partes componentes del mismo, para examinarlas separadamente una á una y conocer despues bien el todo por su síntesis ó recomposicion.

(5) Ó descompositivo.

que no es por cierto resolutorio: no es pues este el que se observa en los consejos *(ó deliberaciones)*.

3.º El consejo no puede tener lugar, sino respecto de cosas posibles para nosotros (Eth. l. 3, c. 5). Esta posibilidad nos consta por lo que *(al presente)* podemos ó no hacer, para llegar á ese fin posible. Se ve por lo tanto que en la indagacion del consejo hay que empezar por lo presente.

Por el contrario, Aristóteles dice (Eth. l. 3. c. 3): «el que consulta, parece que »indaga y resuelve».

Conclusion. *La investigacion en el consejo es necesariamente resolutiva; comenzando por examinar el fin, que es lo último en la ejecucion, pero lo primero en la intencion, hasta llegar á lo que inmediatamente se ha de ejecutar.*

Responderémos, que en toda investigacion es preciso partir de algun principio: si este, siendo lo primero que se conoce, lo es asímismo en su ser *(real)*, no hay procedimiento resolutorio, y será más bien *sintético* ó compuesto *(compositivus)*; toda vez que proceder de causas ó efectos es sintetizar, pues las causas son más simples que los efectos. Pero, si lo primero en el conocimiento es posterior en el ser; el procedimiento será *(analítico ó)* resolutorio, como cuando juzgamos de efectos conocidos, resolviendo así sobre causas simples. Ahora bien: el principio en el consejo indagatorio es el fin, primero en la intencion, pero último en la realidad; y segun esto el *procedimiento inquisitivo del consejo no puede ménos de ser resolutorio, toda vez que su punto de partida es lo que se intenta como futuro final, viniendo de ahí á lo que ante todo se ha de hacer desde luego* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el consejo versa sobre operaciones, cuya razon se toma del fin; siendo por consiguiente el órden del raciocinio acerca de aquellas inverso al que seguimos al obrar.

Al 2.º que la razon comienza por lo que es primero á su entender, mas no siempre por lo que es lo primero en el tiempo.

Al 3.º que no indagaríamos si es posible lo que ha de hacerse por razon del fin, si no fuese congruente á él; y por lo mismo hay que inquirir ántes, si conviene para conducirnos al fin, que si es ó no posible.

ARTÍCULO VI. — **El consejo procede hasta el infinito?**

1.º Parece que la investigacion del consejo se prolonga al infinito: por cuanto se hace de cosas particulares, en las que recáe la operacion: y los singulares son infinitos. Luego la investigacion del consejo procede al infinito.

2.º En la investigacion entra, no solo el exámen de qué se ha de hacer, sino tambien cómo se removerán los obstáculos: estos pueden ser infinitos (2) en cada accion humana, y disiparse cada uno de ellos por alguna humana razon. Por consiguiente la remocion de los impedimentos da lugar á una investigacion interminable hasta lo infinito.

3.º La investigacion de una ciencia demostrativa no se proroga al infinito, porque se llega á algunos principios evidentes en sí mismos y de omnímoda certidumbre. Mas esta no puede hallarse en hechos ó cosas singulares contingentes, que son variables é inciertos: lo cual dilata el consejo investigatorio hasta el infinito.

Por el contrario: nadie se mueve á lo que le es imposible alcanzar (De cœlo, l. 1, t. 58); y es imposible rebasar lo infinito. Si pues lo fuese la investigacion en el consejo, nadie la iniciaría: lo cual es evidentemente falso.

(1) Si bien se mira la doctrina sentada en el cuerpo de este artículo, parece resultar una implicacion en los términos: pues, miéntras se dice que el procedimiento de las causas á los efectos es *compuesto* ó sintético, y que el procedimiento del *consejo* es del *fin á los medios*; sin embargo se pone por conclusion, que el procedimiento del *consejo* no es *compuesto* ó sintético, sino *relativo* ó analítico: como si el fin no fuese aquí *causa*, y los medios sus *efectos*. Pero esta dificultad desaparece al momento en que se advierte, que aunque al fin se le suponga como causa, y á los medios se les considere como sus efectos; como quiera que en los procedimientos del *consejo* no se opera atendiendo á la relacion del efecto con la causa que lo produce, sino más bien mirando á que tanto el fin como los medios á él conducentes se hallan en lo que se intenta hacer: de aquí el que no se proceda del fin precisamente, ni de lo puramente hacedero por los medios, y sí solo se trata de la consecucion del fin, retrocediendo despues á practicar todo lo demas. Tal es el procedimiento del *consejo*, que siempre versa acerca de lo operable con relacion al fin y á lo conducente á él de un modo resolutivo ó analítico. Y este método de proceder, aunque en sí aparece *misto*, se llama más bien resolutivo; porque arranca, digámoslo así, del raciocinio sobre la materia que se ha de operar analíticamente.—M. C. G.

(2) V. la nota 2, pág. 51 del T. 1.º

Conclusion. *La investigacion del consejo no procede de hecho al infinito (por más que lo sea en potencia); sino que es limitada, tanto por parte del principio como por la de su terminacion.*

Responderémos, que *la indagacion del consejo es limitada en acto por ambos extremos, el de su comienzo y el de su término.* En ella deben considerarse dos clases de principio: uno propio, tomado del mismo género de las operaciones, y que es el fin, sobre el cual no se investiga, sino que se acepta como axiomático, segun lo dicho (a. 2); y otro como adoptado de distinto género, á la manera que en las ciencias demostrativas una acepta *(como bases)* ciertas verdades sentadas por otra y sin nueva demostracion. Estos principios, que en el consejo investigatorio se suponen *(indiscutibles)*, son cualesquiera *(verdades ó hechos)* conocidos mediante los sentidos, como el de que esto es pan ó hierro; y tambien las nociones adquiridas en general por alguna ciencia especulativa ó práctica, como que el adulterio está prohibido por Dios, ó que el hombre no puede vivir sin alimentarse de convenientes manjares, y tampoco sobre estas inquiere el consejero. Ahora bien: el término de la investigacion es lo que está en nuestra potestad ponerlo en inmediata ejecucion; pues, así como el fin tiene el carácter de principio, así lo que se hace por razon del fin, viene á ser una conclusion. Colígese de aquí que lo primero que ocurre ejecutar es á su vez la última conclusion, objeto final de la investigacion, y en la que esta termina. En nada se opone á esto que el consejo sea infinito en potencia, en el sentido de que pueden ofrecerse á la deliberacion diversos asuntos en ilimitado número.

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas singulares no son infinitas de hecho, y sí solo en potencia (1).

Al 2.º que, si bien la accion humana puede tropezar con algun obstáculo *(insuperable)*; no siempre le sale al encuentro, para estorbarla: y por lo mismo no siempre es preciso deliberar acerca de su remocion.

Al 3.º que áun en los singulares contingentes puede tomarse algo como cierto, ya que no en absoluto, al ménos en determinadas circunstancias de actualidad, que es lo que sucede al obrar. Porque no es necesario que Sócrates esté sentado; mas sí lo es que esté sentado, miéntras lo está: y esto puede muy bien tomarse como verdad incuestionable.

(1) No porque de hecho puedan jamás reducirse á acto todas ellas; sino en cuanto siempre podrían realizarse ó existir otras nuevas, sin poderse llegar al caso de una última, después de la cual no puedan existir aún otra y otras en número indefinido é interminable siempre.

CUESTION XV.

Del consentimiento (1), que es acto de la voluntad, en relacion con los medios concernientes al fin.

Pasarémos á tratar del consentimiento, dilucidando al efecto los cuatro puntos siguientes: 1.° El consentimiento es acto de la potencia perceptiva, ó de la apetitiva? — 2.° Existe en los brutos animales? — Recáe sobre el fin, ó sobre lo que á el se refiere? — El consentimiento en un acto pertenece únicamente á la parte superior del alma?

ARTÍCULO I. — ¿El consentimiento es acto de la facultad apetitiva, ó de la aprensiva?

1.° Parece que el acto de consentir pertenece esclusivamente á la parte aprensiva del alma; pues San Agustin (De Trin. l. 12, c. 12) atribuye el consentimiento á la razon superior, bajo cuya denominacion se designa la potencia cognoscitiva: á la cual segun esto pertenece el consentimiento.

2.° Consentir es sentir juntamente; y, como sentir es propio de la facultad perceptiva, tambien lo es el consentir.

3.° Así como asentir denota aplicacion del entendimiento á algun objeto, del propio modo consentir. Asentir pertenece al entendimiento, por ser este la facultad aprensiva. Luego tambien consentir es propio del entendimiento.

Por el contrario, San Juan Damasceno dice (De orth. fid. l. 2, c. 22) que «si alguno juzga y no ama, no hay en él »decision», esto es, consentimiento.

Conclusion. *Consentir es acto de la potencia apetitiva, más bien que de la perceptiva.*

Responderémos que consentir implica aplicacion del sentido á algo. Propio es del sentido ser el medio cognoscitivo de las cosas presentes, puesto que la potencia imaginativa es aprensiva de las imágenes corpóreas, áun en ausencia de los objetos (2) representados; al paso que el entendimiento es aprensivo de las razones universales, que puede percibir indiferentemente en presencia ó ausencia de los objetos singulares. Y, siendo el acto de la potencia apetitiva cierta propension al objeto mismo; segun alguna representacion (3) la aplicacion misma de esa potencia al objeto, en cuanto le está unida, recibe el nombre de *sentido (ó sensacion)*, como tomando del objeto, á que está adherida, cierta esperiencia, en cuanto se complace en él. Así se lee (Sap. 1, 1): *Sentid bien del Señor.* Conforme pues á esto, *consentir es acto de la potencia apetitiva* (4).

---

(1) Segun la doctrina sentada en el art. 3.° siguiente, y comun de los teólogos, se entiende por consentimiento el acto de la voluntad, por el que se aprueban y aceptan los medios, propuestos por el entendimiento, para conseguir el fin.
M. C. G.

(2) Pero que se suponen formadas ya ántes en presencia de sus objetos ó de otros semejantes á ellos.

(3) *Similitudinem*: la edicion de Colonia pone *conjunctionem* (en virtud de alguna conexion ó analogía). La locucion adverbial *secundum quamdam similitudinem* debe interpretarse adjunta al verbo *accipit* (recibe), segun advierten y demuestran Conrado y Silvio con el P. Nicolai; y de ningun modo afectando á la prótasis ó primera parte del periodo, como con criterio poco premeditado y nada aceptable inducen las ediciones romanas antiguas y áurea, ingiriendo despues de *similitudinem* é interpuesta la coma estas palabras deductivas *hinc est quòd*, que en su caso estarían ménos mal interpoladas ántes de la preposicion *secundum*: y de ello es una prueba harto concluyente á nuestro parecer la fuerza intencionalmente enfática de la palabra *ipsam* unida á *rem* y esclusiva de su representacion, como si dijera *rem in seipsa secundum se*.

(4) De donde Silvio deduce esta definicion del consentimiento: «la aplicacion del movimiento apetitivo á la deter»minacion del consejo», literalmente idéntica á la del mismo Santo Tomás en el a. 3.

Al argumento 1.° dirémos que, segun consta (De anima, l. 3, t. 42), la voluntad consiste en la razon; y por lo tanto, cuando San Agustin atribuye el consentimiento á la razon, lo hace considerando incluida en esta la voluntad.

Al 2.° que sentir pertenece propiamente á la facultad perceptiva; mas por la semejanza de cierta esperiencia compete á la apetitiva, segun dejamos esplicado.

Al 3.° que asentir es como sentir con referencia á otra cosa, denotando en esto cierta distancia de aquello, á que se asiente; y consentir es sentir á un mismo tiempo, lo cual supone union entre el objeto y el sujeto consenciente. De aquí que la voluntad, á la que incumbe tender al objeto mismo (1), se dice con más propiedad que consiente; al paso que la inteligencia, cuya operacion no se ejerce con movimiento hácia el objeto, sí más bien en sentido inverso, segun lo dicho (P. 1.ª C. 16, a. 1; C. 27, a. 4; y C. 59, a.2), es más exacto decir que asiente, por más que en el lenguaje comun se usen indistintamente esos dos verbos. Puede tambien decirse que asiente el entendimiento, en cuanto es movido por la voluntad.

ARTÍCULO II. — **Hay consentimiento en los brutos animales?**

1.° Parece que *(tambien)* los animales irracionales tienen consentimiento: porque consentimiento denota determinacion del apetito á una cosa; y los apetitos de los brutos propenden á determinados objetos; hay pues en estos consentimiento.

2.° Quitado lo anterior, no existe lo posterior. El consentimiento precede á la operacion. Si pues se niega á los animales brutos el consentimiento, habrá de negárseles la ejecucion de todo acto: lo cual es evidentemente falso.

3.° Dícese á veces que los hombres consienten en hacer algo á impulsos de una pasion, tal como la concupiscencia ó la ira: y, puesto que los brutos animales obran por pasion, hay en ellos consentimiento.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «despues del (2) juicio el hombre dispone y ama lo juzgado en consejo, que es lo que se llama sentencia», es decir, consentimiento. No teniendo consejo *(ó juicio)* los brutos animales, tampoco hay en ellos consentimiento.

Conclusion. *El consentimiento propiamente dicho no existe en los brutos animales, y sí solo en la naturaleza racional.*

Responderémos, que *en los brutos animales no hay consentimiento*, hablando con propiedad. La razon es que el consentimiento implica aplicacion del movimiento apetitivo á ejecutar alguna accion; y esta aplicacion es propia de aquel, en cuya potestad está el movimiento apetitivo: así tocar la piedra conviene ciertamente al baston, mas aplicarlo al contacto de la piedra compete al que tiene en sí poder de moverlo. Pero los brutos animales no tienen en su potestad el movimiento apetitivo, que en ellos depende del natural instinto: por lo que el animal bruto apetece sí, mas no aplica el movimiento apetitivo á cosa alguna. Hé aquí porqué no se dice propiamente consentir sino la naturaleza racional, cuya mocion apetitiva está en su arbitrio, pudiendo por lo mismo aplicarlo ó no á esto ó á aquello.

Al argumento 1.° dirémos que en los brutos animales se halla determinacion del apetito á algo, solo pasivamente; siendo así que el consentimiento la supone, no solo pasiva, sino principalmente activa.

Al 2.° que, removido lo anterior, no sobreviene *(removetur)* lo posterior, que propia y esclusivamente es consecuencia de aquello: pues, si algo puede seguirse de varias causas, no deja de efectuarse, porque falte una de ellas; al modo que el endurecimiento, que puede provenir de calor (como en los ladrillos) ó de frio (como en el agua, al transformarse en hielo), no deja por lo mismo de tener lugar, aunque se suprima el calor. Y la ejecucion de una obra no siempre es resultado del consentimiento, sino que á veces lo es del apetito vehemente, como en los brutos animales.

(1) Y no á su semejanza ó representacion, segun lo razonadamente espuesto en la nota 3, pág. 109.

(2) Deliberacion ó consejo previo y conducente al fallo ó dictámen resultante y como decisivo.

Al 3.º que los hombres, que obran segun la pasion, pueden obrar en contra de ella; no así los brutos animales: por lo que no hay paridad.

ARTÍCULO III. — **¿El consentimiento tiene por objeto el fin, ó los medios á él conducentes?**

1.º Parece que el consentimiento recáe sobre el fin; pues «aquello, por lo que »cada cosa es, es más principalmente (1)». Es así que por el fin consentimos en lo concerniente á él. Luego con mayor razon se diría que consentimos en el fin.

2.º La accion del hombre desordenado es su fin, como lo es asímismo la del virtuoso. El primero consiente en su propio acto; y por lo mismo el consentimiento puede referirse inmediatamente al fin.

3.º El apetito de lo que al fin se ordena es la eleccion, segun se ha dicho (C. 13, a. 3). Si pues el consentimiento se concretase esclusivamente á lo que al fin se refiere, en nada parecería diferir de la eleccion: esto es falso en doctrina de San Juan Damasceno, quien dice (De orth. fid. l. 2, c. 22) que «despues de la afec»cion (2) (á la que habia llamado sen»tencia) se hace la eleccion». No es por consiguiente único objeto del consentimiento lo concerniente al fin.

Por el contrario, el mismo Damasceno dice (ibid.) que «el sentido ó sentencia »tiene lugar, cuando el hombre dispone »y ama lo que por el consejo ha sido »juzgado». El consejo se contráe á solo lo conducente al fin: é igualmente por lo tanto el consentimiento.

Conclusion. *El consentimiento, propiamente hablando, versa únicamente sobre los medios conducentes al fin.*

Responderémos, que el consentimiento importa aplicacion del movimiento apetitivo á algo, que preexiste en poder del que la hace. En el órden de las operaciones lo primero que debe considerarse es la aprension del fin (3), despues el apetito del mismo, luego el consejo acerca de los medios, y por último el deséo ó apetito de estos. Pero el apetito tiende naturalmente al fin último; por cuya razon la aplicacion del movimiento apetitivo al fin aprendido no tiene carácter de consentimiento, sino de simple voluntad; al paso que los medios conducentes al fin en concepto de tales son objeto del consejo, y puede consiguientemente recaer sobre ellos el consentimiento, puesto que la mocion del apetito se aplica á lo que en el consejo ha resultado decidido. Mas la mocion apetitiva al fin no se aplica al consejo, y sí más bien el consejo recáe sobre ella: toda vez que el consejo presupone el apetito del fin; miéntras que el apetito de los medios presupone la decision ó fallo del consejo. Así la aplicacion del movimiento apetitivo á esta determinacion del consejo (4) es precisamente el consentimiento propiamente dicho: y, *no habiendo consejo sino acerca de los medios conducentes al fin, estos mismos y solo ellos son el objeto propio del consentimiento.*

Al argumento 1.º dirémos que, así como sabemos las conclusiones por medio de los principios, sin que de estos tengamos ciencia, y sí inteligencia, que es más *(íntimo conocimiento)*; así tambien consentimos en los medios por razon del fin, sobre el cual sin embargo no recáe el consentimiento, pero sí la voluntad, que es más (5).

Al 2.º que el desarreglado mira como fin la delectacion del acto (6), por la que consiente en su ejecucion, más bien que en la operacion (7) misma.

Al 3.º que la eleccion añade al consentimiento cierta relacion respecto de aquello, á que otra cosa es preferida; y así despues del consentimiento aún queda la eleccion: porque puede suceder que mediante el consejo se hallen varios medios conducentes al fin, de los que en uno cualquiera se consiente, porque agrada más; y, en caso de ser todos agradables, se da á

(1) V. la nota 1, pág. 146, del T. 1.º

(2) *Affectionem* (impresion) en la mayor parte de las ediciones, siguiendo á la antigua de Padua (1698) y en conformidad con la letra del Damasceno. La de Padua de 1712 pone *affectationem* (más espresiva, pero ménos verosímilmente genuina) y con ella García y Nicolai. La antigua de Roma con el códice de Alcañiz *disputationem* (discusion ó deliberacion).

(3) No por el simple conocimiento, sino por la determinacion de la voluntad á enderezarse á él.

(4) V. la nota 4, pág. 109.

(5) Más enérgica potencia, ó más comprensiva y general.

(6) *Operis* comunmente; pero el códice de Alcañiz dice *operationis*.

(7) Las ediciones romanas, de Nicolai y la de Pádua anotan aquí *al. delectationem*.

uno de ellos la preferencia por la eleccion. Mas, si se halla uno solo que nos agrade, entónces el consentimiento y la eleccion vienen á identificarse en realidad, distinguiéndose tan solo mentalmente *(ratione)*; llamándose consentimiento bajo el aspecto de su aliciente á obrar, y eleccion en cuanto se prefiere lo que agrada (1) á lo que no.

ARTÍCULO IV.— **¿El consentimiento en el *(in actum)* acto pertenece únicamente á la parte superior (2) del alma? (3)**

1.° Parece que el consentimiento para obrar no siempre pertenece á la razon superior: porque la delectacion sigue á la operacion y «la complementa como el » ornato á la juventud» (Eth. l. 10, c. 4); y el consentimiento en la delectacion pertenece á la razon inferior, segun San Agustin (De Trin. l. 12, c. 12): no es por lo tanto esclusivamente propio de la razon superior.

2.° La accion, en que consentimos, se dice ser voluntaria; y el producir actos voluntarios compete á muchas potencias: por consiguiente no es sola la razon superior la que consiente en el acto.

3.° La razon superior «atiende á con» siderar y consultar las cosas eternas» (San Agustin, De Trin. l. 12, c. 7). Con frecuencia consiente el hombre en un acto, no por consideraciones eternas, sino por miramientos temporales, cuando no por connivencia con ciertas pasiones de su ánimo. Esto prueba que no siempre es la razon superior la única que presta el consentimiento al acto.

Por el contrario, el mismo San Agustin (Ibid. l. 12, c. 12) dice: «No puede » decidirse en la mente la eficaz ejecucion » del pecado, sin que se subyugue y ponga » al servicio de la mala accion aquella in» tencion del alma, de cuyo supremo ar» bitrio pende el mover los miembros á » obrar ó retraerlos de la obra».

Conclusion. *El consentimiento en la accion pertenece siempre á la razon superior, es decir, á la voluntad contenida en la razon.*

Responderémos, que el fallo definitivo es siempre de la competencia del superior, á quien toca juzgar sobre los demas; pues, en tanto que no se ha juzgado aún sobre lo propuesto, no se formula sentencia final (4). Es asímismo palmario que la razon superior es á quien compete juzgar sobre todo; porque juzgamos de lo sensible por la razon (5) y de lo concerniente á las razones humanas por las divinas, que pertenecen á la razon superior. Así es que, miéntras subsiste la incertidumbre acerca de si se resiste ó no segun las razones divinas, ningun dictámen de la razon tiene el carácter de sentencia definitiva: y, puesto que en esta aplicada á lo operable consiste el consentimiento en la accion; síguese que *el tal consentimiento pertenece á la razon superior, entendiéndose incluida en la razon la voluntad,* segun lo ya espuesto (a. 1, al 1.°) (6).

Al argumento 1.° dirémos, que el consentimiento en la delectacion de la obra

(1) Aquello único grato.

(2) No solo en su comparacion con el apetito inferior ó sensitivo, sino tambien respecto de la llamada parte inferior de la razon.

(3) Consúltese el a. 9 de la C. 79 de la 1.ª P., pág. 647 del T. 1.°

(4) Firme y rata ó ejecutoria, esto es, sin recurso de apelacion á tribunal ó autoridad superior.

(5) *Per rationes humanas.*

(6) Comparada esta doctrina con la que se establece en la respuesta al argumento 1.° resulta; que en el artículo se dice: «miéntras subsista la incertidumbre acerca de si se re» siste ó no segun las razones divinas, ningun dictámen de » la razon tiene el carácter de sentencia final»; y en la dicha respuesta se decide «que el consentimiento en la delecta» cion mental es propio de la razon inferior». Sobre lo cual aparece la siguiente duda: ¿cómo puede ser que, no estando seguro de si se resiste ó no segun las razones divinas, en cuyo caso el juicio de la razon no tiene el carácter de sentencia definitiva, se consienta en una delectacion del pensamiento, que es á veces pecado mortal en última instancia, digámoslo así, y cuyo consentimiento se presta, segun la respuesta al argumento 1.°, por la razon inferior? Porque, si este pecado mortal, constituido por la delectacion en el pensamiento, se ha verificado por el consentimiento de la *razon inferior*, no causará última sentencia; y, si la causa esta puede resultar de la *razon inferior* en oposicion á las razones divinas, entónces ¿cómo puede suceder que, como se dice en el artículo, «ningun juicio de la razon tenga el carácter de final sentencia, no estando cierto de si se ha *resistido segun las razones divinas*? A esto se contesta que el pensamiento, en sí considerado, tiene á veces el carácter de cosa, que se refiere *á otra operacion*, y á veces lo tiene *de operacion última de sí mismo.* Tiene carácter de lo 1.°, cuando se toma como razon de obra pensada; y de lo 2.°, cuando el pensamiento se mira como tal, inquiriendo v. gr. la verdad. Visto del primer modo, entra á componer una obra, como cualquiera otra de las más ínfimas que caen bajo la razon superior; mas, observado del 2.°, forma entre las cosas que dicen órden á otro objeto, y entónces pertenece á la razon inferior, como se afirma en el testo. Téngase en cuenta ademas que la *razon inferior* tiene dos aspectos: uno, segun es en sí misma; otro, segun que es participante de la *razon superior*, á quien la *inferior* se supone unida y como identificada con ella. De donde se sigue que, aunque dicha razon inferior, en sí considerada, no puede dar sentencia definitiva; como no obstante participa de la superior, de aquí el resultado de sentenciar sobre el pecado mortal definitivamente.— M. C. G.

pertenece á la razon superior, igualmente que el consentimiento en la misma obra; pero el consentimiento en la delectacion mental es propio de la razon inferior, á la que asímismo compete el pensar: y sin embargo juzgar del acto mismo de pensar ó no, considerado como cierto acto, compete á la razon superior, como tambien de la consiguiente delectacion; si bien bajo el concepto de accion ordenada á otra es de la incumbencia de la razon inferior: porque lo que á otra cosa se subordina, pertenece á arte ó potencia inferior á aquella, á que pertenece el fin. Por eso al arte arquitectónico, que tiene por objeto el fin, se le conceptúa y llama principal.

Al 2.º que no, porque las acciones se digan voluntarias en razon de nuestro consentimiento á ellas, se ha de inferir que el consentimiento sea propio de cualquier potencia; y sí de la voluntad, que da su nombre á lo voluntario, y la cual está en la razon (1), segun queda dicho (C. 6, a. 1).

Al 3.º que se dice que la razon superior es la que consiente, no solo porque mueve (2) siempre á obrar en conformidad con las razones eternas; sino tambien, en cuanto por consideracion á ellas no disiente.

CUESTION XVI.

Del uso, que es un acto de la voluntad, en relacion con los medios conducentes al fin.

Tócanos hablar ahora del uso (3), y acerca de él tratarémos de los siguientes cuatro puntos: 1.º Usar es acto de la voluntad?—2.º Conviene á los brutos animales?—3.º Refiérese únicamente á los medios ordenados al fin, ó tambien al mismo fin?—4.º Del órden del uso con respecto á la eleccion.

Artículo I.—**Usar es acto de la voluntad?**

1.º Parece que usar no es acto de la voluntad, porque San Agustin dice (De doctr. christ. l. 1, c. 4, y De Trinit. l. 10, c. 10) (4) que «usar es referir á la con»secucion de otra cosa lo que se pone al »uso». Esto es propio de la razon, á la que compete comparar y ordenar: y por lo tanto usar pertenece á la razon, y no á la voluntad.

2.º Dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «el hombre acomete »la operacion, y esto se llama ímpetu; »despues usa, y á esto llamamos uso». La operacion pertenece á la potencia ejecutiva; pero el acto de la voluntad no es posterior al acto de la potencia ejecutiva, pues lo último es la ejecucion. Luego el uso no es acto de la voluntad.

3.º San Agustin (Qq. l. 83, q. 30) dice: «Todo cuanto ha sido hecho, lo fue »para uso del hombre; porque de todo »usa la razon, juzgando las cosas que han »sido dadas á los hombres». Juzgar de

(1) En la parte racional ó discursiva, la que raciocina.

(2) Otros *movetur* ó *moveatur* (es movida).

(3) Entiéndese aquí por uso el acto de valerse ó servirse de algo, para obrar sobre otro objeto; de manera que usar viene á ser tomar al uso ó hacer uso, como mover es causar ó producir movimiento. Drioux.

(4) En este capítulo 10 dice San Agustin: *ad id, quod amas, obtinendum*, y añade *si tamen amandum est*; *nam usus illicitus abusus potius vel* abusio *nominandus est*: donde es muy de notar habla del uso lícito, que es, segun él «la aplicacion de »alguna cosa á la consecucion de lo que se ama, debiendo »empero ser amado; pues el uso ilícito (para obtener lo que »no es digno de procurarse) llamarse debe más bien abuso». Las palabras citadas en el testo son del capítulo 11, segun observa y comprueba el P. Nicolai.

las cosas creadas por Dios pertenece á la razon especulativa, la cual parece completamente distinta de la voluntad, que es el principio de los actos humanos. No es pues acto de la voluntad el de usar.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 11): «Usar es apropiarse algo á disposicion de la voluntad».

Conclusion. *Usar es ante todo y principalmente acto de la voluntad, como de primer motor; lo es de la razon, como directora; y de las demas potencias como ejecutoras ó en el concepto de instrumentos.*

Responderémos, que el uso de alguna cosa entraña la aplicacion de la misma á una operacion cualquiera; de donde viene el llamarse uso la operacion misma, á que se aplica: así cabalgar es usar del caballo y apalear es hacer uso del palo. Mas, para ejecutar una operacion, empleamos tanto los principios internos de obra, ó sean, las potencias mismas del alma, como los miembros corporales, el entendimiento para entender y el ojo para ver; y ademas los objetos esteriores, como el baston para golpear *(con él)*: y es evidente que no nos servimos de las cosas esternas en una operacion, sino mediante los principios intrínsecos, que son las potencias del alma, ó sus hábitos, ó los órganos, que son miembros del cuerpo. Dejamos demostrado (C. 9, a. 1) que la voluntad es la que mueve las potencias del alma á sus *(respectivos)* actos; y esto es aplicarlas á la operacion. Se ve pues con evidencia *que usar es primaria y principalmente acto de la voluntad, como la primera que mueve; es acto tambien secundariamente de la razon, como de quien dirige; y por último lo es de las demas potencias en concepto de ejecutoras*, por cuanto son á la voluntad, que se sirve de ellas en la operacion, lo que el instrumento es al agente principal: y claro es que la accion no se imputa con propiedad al instrumento, y sí al principal agente; como la edificacion se atribuye al constructor, y no á los instrumentos *(de que se vale). El uso es pues evidentemente y con propiedad acto de la voluntad* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la razon presenta en efecto la relacion al objeto; mas la voluntad es la que se dirige á aquello, que la razon le muestra relacionado con otra cosa: y en este sentido es como se dice que usar es referir una cosa á otra.

Al 2.º que el Damasceno habla del uso, en cuanto se refiere á las potencias ejecutoras.

Al 3.º que áun la misma razon especulativa es aplicada por la voluntad á la operacion de entender ó juzgar; y bajo este concepto se dice que el entendimiento especulativo hace uso, como movido por la voluntad, del propio modo que las otras potencias ejecutivas.

ARTÍCULO II. — **El usar conviene á los animales brutos?**

1.º Parece que hacer uso conviene á los brutos animales: porque disfrutar es más noble que usar; pues, segun San Agustin (De Trin. l. 10, c. 10) «usamos de las cosas, que referimos á aquello (2) de que hemos de gozar». Gozar conviene á los animales brutos, como queda dicho (C. 11, a. 2). Luego mucho mejor les conviene usar.

2.º Emplear los miembros en obrar es usar de ellos. Esto hacen los brutos animales, valiéndose de los pies para andar y de las astas para herir. Usan pues.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 30): «No puede usar de cosa alguna sino el animal dotado de razon».

Conclusion. *Unicamente hace uso el animal racional, y de ningun modo usan los irracionales.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) usar es aplicar á la accion algun principio de accion, así como consentir es aplicar el movimiento apetitivo á apetecer alguna cosa (C. 15, a. 1, 2 y 3). Aplicar una cosa á otra no es propio de otro que el que tiene arbitrio sobre ella, lo cual no compete sino á quien sabe referir lo uno á lo otro, y es por lo mismo propio de la razon. Hé aquí porqué decimos que *únicamente el animal racional consiente y usa.*

(1) Acto elícito; y no simplemente imperado, como han pretendido algunos.

(2) *Ad illud*, pero en el testo de San Agustin *ad aliud* (á otra cosa), de la que...

Al argumento 1.º dirémos, que gozar importa el movimiento (1) absoluto del apetito á lo apetecible; al paso que usar implica movimiento del apetito á algun objeto con referencia á otro. Si pues se comparan usar y gozar por razon de los objetos, gozar es más noble que usar; toda vez que es mejor lo absolutamente apetecible, que lo que lo es solo por su relacion á otra cosa: mas, si la comparacion se establece en cuanto á la fuerza aprensiva precedente, mayor nobleza se requiere por parte del uso; puesto que ordenar algo á otra cosa es propio de la razon, miéntras que percibir algo simplemente sin esa relacion puede hacerlo áun el sentido.

Al 2.º que los animales obran mediante sus miembros por instinto de su naturaleza, sin conocer el destino de los miembros á tales operaciones: así pues no puede decirse con propiedad que los aplican á la accion, ni que usan de ellos.

Artículo III. — **Puede hacerse uso áun del último fin?**

1.º Parece que se puede usar tambien del último fin; pues dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 11): «Todo el que disfruta, usa»: y, puesto que alguno disfruta del fin último, alguno usa de él.

2.º Usar es apropiarse algo á disposicion de la voluntad (ibid.): y nada hay que más acepte la voluntad, que el último fin; del cual por consiguiente puede haber uso.

3.º San Hilario dice (De Trin. l. 2) que «la eternidad está en el Padre; la especie en su imágen», esto es, en el Hijo; «el uso en el don», ó sea, en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, siendo Dios, es el último fin. Luego cabe uso del último fin.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 30): «De Dios nadie usa propiamente, sino que disfruta». Dios es el único fin último. Luego no puede usarse del último fin.

Conclusion. *El uso es siempre de lo concerniente al fin, y no del mismo fin.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) usar lleva en sí la aplicacion de una cosa á algo; y lo que se aplica á otro objeto va incluido en la nocion de medio, que mira al fin: por lo tanto *usar siempre tiene que ser de algun medio ordenado al fin.* Hé aquí porqué las cosas convenientes para el fin se dicen útiles, y la utilidad misma suele á veces llamarse uso. Nótese empero que el último fin se puede considerar en absoluto, ó con relacion á algun sujeto: y, como por fin se entiende unas veces el objeto (C. 1, a. 8; C. 2, a. 7; y C. 5, a. 2) y otras su consecucion ó posesion (como respecto del avaro el dinero ó su posesion), resulta evidentemente que, hablando en absoluto, el fin último es la cosa ú objeto; pues la posesion del dinero no es buena, sino por lo que hay de bien en él: mas por parte del avaro el logro del dinero es su último fin, toda vez que no se lo procuraría, si no se propusiese poseerlo. Claro es pues ya que, hablando en absoluto (*simpliciter*) y propiamente, algun hombre goza del dinero, porque constituye en él su último fin; mas usa de él, en cuanto lo refiere á la posesion del mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla del uso en comun, en cuanto entraña órden ó relacion del fin á la fruicion misma, que alguno busca ó se propone del fin.

Al 2.º que el fin se toma al arbitrio de la voluntad, para que esta repose en él; por cuya razon el reposo mismo en el fin, que es la fruicion, se dice uso del fin en este sentido. Pero lo que conduce al fin tómase á disposicion de la voluntad, no solo en órden al uso de ello, sino en órden á otra cosa, en la que descansa la voluntad satisfecha.

Al 3.º que en el pasaje de San Hilario la voz uso es como sinónima de reposo en el último fin, al modo que en el lenguaje ordinario se dice que uno usa de un fin para obtenerle, y segun arriba queda esplicado (al 1.º). Tal es la esplicacion, que de él da San Agustin (De Trin. l. 6, c. 10) diciendo que «aquel goce, felicidad ó bienaventuranza, es lo que él llama uso».

(1) La fruicion implica esencialmente reposo en la tranquila posesion del objeto; pero supone y como que retiene el movimiento de tendencia á él, ántes de poseerlo y gozarse, y de adhesion ó union al mismo ya presente y poseido. En este concepto debe entenderse aquí el movimiento de la fruicion.

ARTÍCULO IV. — **Precede el uso á la eleccion?** (1).

1.° Parece que el uso es anterior á la eleccion, despues de la cual nada sigue, sino la ejecucion. Es así que el uso, por pertenecer á la voluntad, precede á la ejecucion. Luego tambien debe preceder á la eleccion.

2.° Lo absoluto es ántes que lo relativo; y lo ménos relativo debe por igual razon preceder á lo más relacionado. Es así que la eleccion implica una doble relacion, con lo que se elige para el fin y con aquello á que se prefiere lo elegido; al paso que el uso se refiere únicamente al fin. Luego el uso es anterior á la eleccion.

3.° La voluntad usa de las demas potencias, pues que las mueve. Tambien se mueve á sí misma (C. 9, a. 3), y por lo tanto usa de sí misma, aplicándose á obrar. Esto hace, cuando consiente; y por lo mismo el uso está en el mismo consentimiento. Mas, como el consentimiento precede á la eleccion (C.15, a. 3, al 3.°), síguese que tambien el uso la precede.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «la » voluntad despues de la eleccion em» prende (2) la operacion, y despues usa». Segun esto el uso sigue á la eleccion.

Conclusion. [1] *El uso sigue á la eleccion, considerada la voluntad usando de las demas potencias ejecutivas, al moverlas. Pero* [2] *en el sentido de usar la voluntad de la razon, moviéndola, el uso precede á la eleccion.*

Responderémos, que la voluntad se relaciona con el objeto querido de dos modos. Uno en cuanto este está en cierta manera en el sujeto que quiere, en virtud de cierta proporcion ú órden entre uno y otro: en este sentido áun las cosas, que naturalmente son proporcionadas á un fin, se dice lo apetecen *(ó tienden á él)* naturalmente. Pero esta posesion del fin es imperfecta, y todo lo imperfecto tiende á su perfeccion; por lo que tanto el apetito natural como el voluntario aspira á poseer realmente el mismo fin, que es tenerlo perfectamente: y hé aquí el segundo modo de relacion entre la voluntad y el objeto que esta quiere. Mas ese objeto no es precisamente el fin, sí tambien el medio á él conducente. Ahora bien: lo último, que pertenece á la primera actitud de la voluntad respecto del medio concerniente al fin, es la eleccion; en la cual se completa la proporcion esplicada, queriendo la voluntad completa y decididamente lo que al fin se ordena; miéntras que el uso pertenece á la segunda actitud, por la que la voluntad tiende á conseguir el objeto querido. Vése pues con toda evidencia que *el uso es posterior á la eleccion, entendiéndose que la voluntad usa ó se vale de la potencia ejecutiva, poniéndola en accion.* Pero, como la voluntad mueve tambien á la razon y usa de ella en cierto modo; bien puede entenderse el uso de lo concerniente al fin, en cuanto está en la consideracion de la razon, que lo refiere al fin: y *en este concepto el uso precede á la eleccion.*

Al argumento 1.° dirémos, que á la ejecucion misma de la obra precede la mocion, por la que la voluntad mueve á ejecutar, pero sigue á la eleccion: es decir, que, como el uso pertenece á la antedicha mocion de la voluntad, ocupa el medio entre la eleccion y la ejecucion.

Al 2.° que lo que por su propia naturaleza es relativo, eso sí es posterior á lo absoluto; mas no lo es de necesidad aquello, á que se atribuyen relaciones: ántes por el contrario, cuanto una causa es anterior (3), tanto está relacionada con mayor número de efectos.

Al 3.° que la eleccion precede al uso,

(1) Para la inteligencia de este artículo 4.° Cuest. (16) téngase presente que el órden de la voluntad, como *volicion*, supone un órden, cuando se dirige al fin, diferente del que observa, cuando tiende á los medios: y esta diferencia consiste en que, ó la voluntad mira al *vólito* (objeto querido ó fin) segun se halla en la misma, ó segun ella tiende hácia el *vólito*. Considerados así estos dos órdenes, se ve que el 1.° es más imperfecto que el 2.°; siendo este el complemento de aquel, en razon á que la voluntad marcha del 1.° al 2.° Ahora bien: en el primer órden la perfeccion se aprecia recayendo sobre la *volicion* (el *velle*); pues que entónces habrá perfecta *volicion*, cuando adecuada y completamente se quiere el fin. En el 2.° órden la perfeccion se estiende, segun que se determina la posesion (el *habere*); puesto que entónces es perfecta la voluntad, cuando tiene los medios conducentes al fin. De donde se sigue que una es la perfeccion de la voluntad, cuando *intenta, elige* y *consiente*, etc.; y otra la que resulta de la posesion de lo *intentado, querido*, etc. Por tanto, mediando razones diversas en tales operaciones; por mucho que suba la perfeccion de la primera voluntad, siempre será imperfecta esta en parangon con la de la segunda. — M. C. G.

(2) *Impetum facit ad operationem*, que algunos interpretan simplemente por *movetur*, «se mueve (ó se dirige) á obrar»; pues no siempre lo hace con la vehemencia y decision, que, parece significar la palabra ímpetu.

(3) A mayor número de otras.

si ambas cosas recáen sobre un mismo objeto; mas nada obsta que el uso de una cosa preceda á la eleccion de otra. Y, por cuanto los actos de la voluntad se reflectan sobre sí mismos, en cada uno de ellos pueden distinguirse el consentimiento, la eleccion y el uso: como si decimos que la voluntad consiente que ella misma elija, y consiente que ella consienta, y usa de sí misma para consentir y elegir; y siempre estos actos, ordenados á lo que es anterior, son anteriores (1).

CUESTION XVII.

De los actos imperados por la voluntad.

Vamos á tratar de los actos imperados por la voluntad, lo cual nos suministra asunto para estos nueve artículos: 1.° Imperar es acto de la voluntad, ó de la razon?—2.° Pertenece á los brutos animales?—3.° Relacion de órden entre el imperio y el uso.—4.° El imperio y el acto imperado son un mismo acto, ó son dos diversos?—5.° El acto de la voluntad es imperado?—6.° Lo es el acto de la razon?—7.° Y el del apetito sensitivo?—8.° Y el de el ánima vegetativa?—9.° Y los actos de los miembros esternos?

Artículo I. — El acto de imperar (2) es propio de la razon, ó de la voluntad? (3)

1.° Parece que imperar no es acto de la razon, sino de la voluntad. Imperar es mover algo; pues dice Avicena que hay cuatro aspectos en el que mueve, á saber: perfeccionando, disponiendo, imperando y aconsejando. A la voluntad compete mover todas las demas fuerzas del alma, segun queda dicho (C. 9, a. 1). Luego imperar es acto de la voluntad.

2.° Así como ser mandado (4) pertenece al que está sometido, así (*mandar ó*) imperar es propio del que es completamente libre. La raíz de la libertad está en la voluntad principalísimamente: á ella pues toca imperar.

3.° Al imperio sigue inmediatamente el acto; y el acto (5) de la razon no es al punto seguido del del acto (6), pues el que juzga que algo debe hacerse, no lo ejecuta al momento: por consiguiente imperar no es acto de la razon, sino de la voluntad.

Por el contrario, dice San Gregorio Niseno (ó Nemes. De nat. hom. c. 16) y con él Aristóteles (Eth. l. 1, c. 13) que «el apetito obedece á la razon»: por consiguiente á la razon compete imperar.

Conclusion. *Imperar es esencialmente acto de la razon, si bien presupuesto el*

(1) Hé aquí pues el órden, en que se verifican los múltiples actos conducentes á la consecucion del fin, segun el Angélico Doctor: 1.° simple *volicion* del fin; 2.° *intencion* de aspirar á él, ó tendencia hácia el mismo; 3.° *consejo* ó deliberacion acerca de los medios, que hayan de conducir á su adquisicion; 4.° *consentimiento* ó aceptacion de los medios propuestos; 5.° *eleccion* de uno entre ellos, como el primero para iniciar por él su obra; 6.° *uso* consiguiente de ese medio elegido, sirviéndose de él la voluntad en su operacion; 7.° *ejecucion* práctica consiguiente al uso; y 8.° por último la *fruicion*, una vez obtenido el fin, reposando en su tranquila posesion definitiva.

(2) A sí mismo; no á otros, lo cual es objeto de la ley y del precepto.

(3) A la formacion del *imperio* concurren tres actos, á saber: de *ordenacion*, de *intimacion* y de *mocion*. Así es que, cuando se manda una cosa, v. gr. ejecutar una accion, lo 1.° es ordenar su sujeto á la operacion; lo 2.° intimarle que la practique; y lo 3.° moverle el imperante al efecto. La *ordenacion* y la *intimacion* son propias de la razon; mas la *mocion* lo es de la voluntad. De donde se sigue que el acto del *imperio* se forma de lo que es propio, tanto del entendimiento, como de la voluntad. Mas, como los actos mistos, que á diversas potencias pertenecen, seatribuyen esencialmente á aquella potencia, de la que son *elícitos*, por ser ella materialmente, ó en cuanto á la sustancia del acto, la raíz de él (como queda dicho en el artículo 1.° de la Cuest. 13); es lógico que, al tratarse del *imperio*, la *ordenacion* é *intimacion* se consideren como la *materia*, y la *mocion* como *forma* del acto: y de aquí que el imperio sea material y esencialmente propio de la razon, miéntras que primordial y formalmente lo es de la voluntad. Por eso los teólogos suelen definir el *imperio*, diciendo que es *un acto, por el que la voluntad manda el uso de los medios elegidos, despues de una conveniente deliberacion, para conseguir el fin.* — M. C. G.

(4) *Imperari*, recibir mandato ó imperio, ó estar sometido á él.

(5) Imperante ó imperativo.

(6) Ejecutivo de lo imperado ó mandado.

acto de la voluntad, en cuya virtud la razon misma mueve con su imperio á la ejecucion del acto.

Responderémos, que *imperar es acto de la razon, aunque presupuesto otro acto de la voluntad.* Para demostrar esta tésis, conviene observar que los actos de la voluntad y de la razon pueden recíprocamente preponderar uno sobre el otro, ya raciocinando la razon acerca del querer; ya queriendo la voluntad raciocinar: y, segun que uno ú otro se verifique, será prevenido el acto de la voluntad por el de la razon, ó viceversa. Y, como la eficacia del acto anterior subsiste en el subsiguiente, sucede á veces que un acto lo es de la voluntad, pero conservando virtualmente en sí algo de acto de la razon, como se ha dicho del uso (C. 16, a. 1) y de la eleccion (C. 13, a. 1); y por el contrario algun acto de la razon participa del carácter de acto de la voluntad, en virtud de que algo de este permanece en aquel. Así el acto de imperar es propio de la razon en lo esencial, toda vez que el que impera dispone á aquel á quien impera á que ejecute alguna accion, intimando ó denunciando; y disponer ú ordenar así á manera de intimacion es propio de la razon. Pero la razon puede intimar ó denunciar algo de dos modos: uno absoluto, que suele formularse en indicativo, como cuando uno dice á otro, «esto debes hacer»; otro moviéndole á obrar en forma imperativa, como diciendo, «haz esto». Mas, como el primer motor de las potencias del alma á la ejecucion de un acto es la voluntad (C. 9, a. 1), y el segundo no mueve sino en virtud del movimiento recibido del primero; síguese que eso mismo, que la razon mueve imperando, tiene su orígen en la intimacion de la voluntad: resultando de aquí probado que *imperar es acto de la razon, si bien presupone otro acto anterior* (1) *de la voluntad,* en cuya virtud la razon mueve por su mandato al ejercicio del acto.

Al argumento 1.º dirémos, que imperar no es mover de un modo cualquiera, sino con cierta intimacion denunciativa á otro, lo cual es propio de la razon.

Al 2.º que la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto; mas en el concepto de causa lo es la razon; por cuanto el que la voluntad pueda ser libremente llevada á diversos objetos proviene de que la razon puede concebir el bien bajo diversos aspectos. Hé aquí porqué los filósofos definen el libre albedrío diciendo que «es el juicio libre de la razon», como dando á entender que esta es la causa de la libertad.

Al 3.º que lo que se deduce de él es que imperar no es acto de la razon simplemente ó en absoluto, sino acompañado de cierta mocion, conforme á lo espuesto.

ARTÍCULO II. — **Conviene á los animales brutos el imperar?**

1.º Parece que imperar compete á los brutos animales; pues en opinion de Avicena la fuerza que impera el movimiento es apetitiva, y la que lo ejecuta reside en los músculos y nervios: una y otra existen en los animales brutos: y de consiguiente estos imperan.

2.º Propio es de siervos el que se les mande; y el cuerpo es como un siervo con respecto al alma, que es su señora (Aristót. Polit., l. 1, c. 1): por lo tanto el alma impera al cuerpo áun en los brutos, que *(tambien)* constan de alma y cuerpo.

3.º Mediante el imperio acomete el hombre la obra; y este ímpetu (2) á obrar se halla en los brutos animales, segun San Juan Damasceno (Orth. fid., l. 2, c 22): hay pues imperio en ellos.

Por el contrario: el imperio es acto de razon (a. 1); y los brutos animales no la tienen, ni por consiguiente imperio.

Conclusion. *Es imposible que los animales de modo alguno tengan imperio propiamente tal.*

Responderémos, que imperar no es otra cosa que ordenar *(ó disponer)* á alguno á ejecutar algo con cierta mocion intimativa. Es así que esto es acto *(esclusivamente)* propio de la razon. Luego *es imposible que los animales brutos*, que carecen de ella, *tengan imperio de ningun modo.*

(1) Este acto precedente de la voluntad es la eleccion, segun espresamente se dice en la solucion al arg. 1.º del siguiente a. 3.

(2) Véase la nota 2, pág. 116.

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que la potencia apetitiva impera el movimiento, en cuanto mueve á la razon, que es la imperante. Mas esto solo tiene lugar en los hombres; pues en los brutos la fuerza apetitiva no es propiamente imperativa, á no tomar la palabra imperativo en el sentido lato de motivo.

Al 2.º que en los brutos animales, si bien el cuerpo tiene medios para obedecer, no los tiene empero el alma para mandar, pues le falta la aptitud para ordenar: por lo cual no hay en ellos correlacion de imperante é imperado, y sí solo entre motor y movido.

Al 3.º que el ímpetu á la obra es de diversa índole en los brutos animales y en los hombres; verificándose en estos en virtud de la ordenacion de la razon, de donde toma en ellos el carácter de imperio; al paso que en aquellos procede de su instinto natural, esto es, en cuanto su apetito se mueve naturalmente á perseguir ó evitar al momento lo que aprenden como conveniente ó inconveniente. Así pues son dispuestos por otro á obrar, y no se (*disponen ú*) ordenan ellos á sí mismos á la accion. Por consiguiente hay en ellos ímpetu, mas no imperio.

ARTÍCULO III.—**Precede el uso al imperio?**

1.º Parece que el uso es anterior al imperio, porque este es acto de la razon y presupone otro de la voluntad (a. 1): siendo pues el uso acto de la voluntad (C. 16, a. 1), síguese que precede al imperio.

2.º El imperio es alguna de las cosas, que se ordenan al fin, y sobre estas se ejerce el uso: parece por lo tanto que este es ántes que el imperio.

3.º Todo acto de una potencia movida por la voluntad se llama uso, puesto que la voluntad usa de las demas potencias (a. 1). Segun esto el imperio es cierto uso, y por otra parte lo comun es ántes que lo peculiar: por consecuencia el uso es anterior al imperio.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «el ímpetu á la operacion precede al uso». Este ímpetu se debe al imperio; y de consiguiente el imperio precede al uso.

Conclusion. *El imperio es naturalmente anterior al uso del imperio.*

Responderémos, que el uso de lo ordenado al fin, en cuanto está en la razon, que lo refiere al fin, precede á la eleccion (C. 16, a. 4), y mucho más al imperio. Pero, *en cuanto dicho uso se somete á la potencia ejecutiva, es posterior al imperio;* toda vez que el uso del que usa está ligado al acto de aquello de que usa: pues no usa uno del baston, ántes que de algun modo obre por medio del baston. Mas el imperio no es simultáneo con el acto de aquel, á quien se impera; sino que naturalmente tiene lugar ántes que sea obedecido, y esto á veces áun con prioridad de tiempo. Es por lo tanto evidente que *el imperio precede al uso* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que no todo acto de la voluntad precede al de la razon constitutiva del imperio: alguno precede, como la eleccion (2); y algun otro, el uso, sigue luego; puesto que despues de la determinacion del consejo, la cual es el juicio de la razon, la voluntad elige; y despues de la eleccion la razon impera á aquella potencia, por la que ha de ejecutarse lo elegido; y entónces por último es cuando la voluntad de alguno empieza á usar, ejecutando el mandato imperado por la razon: siendo unas veces esa voluntad la de otro, si uno impera á otro; y otras la voluntad del imperante mismo, cuando uno se manda á sí propio.

Al 2.º que, así como los actos son previos respecto de las potencias, del mismo modo lo son los objetos respecto de los actos. Pero el objeto del uso es lo que se ordena al fin. Luego, por lo mismo que el imperio se refiere al fin, mejor puede concluirse que el imperio es anterior al uso, que no que le es posterior.

Al 3.º que, así como el acto de la voluntad, usando esta de la razon para imperar, precede al imperio mismo; igualmente puede decirse que á ese uso de la voluntad precede algun imperio de la ra-

(1) De aquello, á que se refiere ó respecto de lo cual se ejerce el imperio, que es como debe entenderse nuestra *Conclusion*, y que no debe confundirse con el uso, de que se trata al principio del desarrollo del tema.

(2) V. la n. 1, pág. 118; y tambien la 1, pág. 117.

zon (1), por cuanto los actos de estas potencias se reciprocan, reflectándose sobre sí mismos.

Artículo IV. — **El imperio y el acto imperado son un solo acto, ó son dos diversos?**

1.º Parece que el acto imperado no es el mismo acto de imperar: porque los actos de diversas potencias son actos diversos; y á una potencia pertenece el acto imperado y á otra distinta el mandato mismo, pues una es la que impera y otra aquella, á la cual impera (2). No son pues un mismo acto el imperado y el imperio.

2.º Cualesquiera cosas, que pueden separarse una de otra, son diversas; pues ninguna se separa de sí misma. A veces el acto imperado se separa del imperio, intimándose este, sin ser seguido de aquel. De consiguiente uno es el acto de imperar, y otro el acto imperado.

3.º Dos cosas, entre las que media relacion de anterior ó posterior, son diversas: y, pues que naturalmente el imperio precede á lo imperado, síguese que son actos diversos.

Por el contrario, dice Aristóteles (Top. l. 3, c. 2, loc. 22) que «donde »una cosa es por razon de la otra, allí »hay sola una». El acto imperado no es sino por el imperio. Luego ambos actos son uno mismo.

Conclusion. *El imperio y el acto imperado son un solo y mismo acto humano en el concepto de un todo formado por ellos; pero son más de uno como partes de ese todo.*

Responderémos, que no hay contradiccion en que varias cosas sean muchas y una bajo diversos aspectos. Bien al contrario todas las cosas múltiples son en algun concepto una sola, como dice San Dionisio (De div. nom. c. últ. lect. 2). Mas es muy de notarse la diferencia procedente de que hay cosas, que en absoluto *(simpliciter)* son muchas y circunstancialmente *(secundum quid)* una sola; miéntras que en otras al contrario. Uno se dice lo mismo que ente. Ente en absoluto es la sustancia; y ente circunstancialmente considerado es un accidente, ó tambien ente de razon. Así las cosas, que son una en su sustancia, son una en absoluto y muchas accidentalmente; como un todo en el género de sustancia, compuesto de sus partes esenciales ó integrales, es simplemente uno; pues el todo es ente y sustancia absolutamente hablando, y las partes son entes ó sustancias en el todo. Mas las que son diversas por su sustancia y una por accidente, son absolutamente diversas, y solo eventualmente una: así muchos hombres son un solo pueblo y muchas piedras un solo monton con unidad *(colectiva)* de composicion ú órden. Así tambien muchos individuos, que constituyen un género ó una especie, son en absoluto muchos, y uno bajo cierto concepto; puesto que ser uno en género ó en especie es ser uno por racional concepcion. Pero, al modo que en la universalidad de los seres naturales un todo cualquiera se compone de materia y forma, como el hombre de alma y cuerpo, el cual es un solo ente natural, aunque con multitud de partes; así tambien entre los actos humanos el de una potencia inferior se halla respecto del superior en la relacion de materia *(à forma)*, en cuanto que la potencia inferior funciona en virtud del movimiento comunicado á ella por otra superior: y así igualmente el acto del primer (3) movente viene á ser como la forma del acto de la instrumental *(ó ejecutora)*. Por donde se ve palmariamente que *el acto imperativo y el imperado son un solo acto humano; á la manera que cualquier todo es único, aunque múltiple en las partes, que lo constituyen.*

Al argumento 1.º dirémos que, si las diversas potencias no estuviesen relacionadas en órden recíproco, los actos de

(1) De manera que siempre hay un acto imperante anterior á cualquier uso: lo cual comprueba la generalidad y exactitud de la tésis.

(2) La potencia imperante es la voluntad, ó la razon presuponiendo la previa intimacion de aquella; al paso que las otras potencias inferiores son las que reciben y ejecutan ese imperio: á la manera que entre diversos hombres uno es el que manda y otro distinto el que obedece, constituyendo empero unos y otros, superiores y súbditos, un solo linaje humano, como las diversas potencias imperadas é imperantes pertenecen todas á la misma naturaleza humana, individualizada en un solo y mismo hombre.

(3) No el primer motor en absoluto; sino el principal respecto de otro, que mueve á modo de instrumento ó de motor secundario.

las mismas serían diversos en absoluto *(simpliciter)*; mas, cuando una de ellas está moviendo á la otra, los actos de ambas son en cierto modo un acto único (1), por cuanto es uno mismo é idéntico el acto de la que mueve y de la que es movida, segun Aristóteles (Phys. l. 3, t. 20 y 21).

Al 2.º que lo que se infiere de poderse separar uno de otro los actos imperante é imperado, es que son más de uno en cuanto á las partes; como pueden disgregarse las partes de un hombre, que sin embargo constituyen un todo único.

Al 3.º que en las cosas, que son muchas en cuanto á las partes y una en el todo, ningun inconveniente ofrece la prioridad de una respecto de otra; como el alma es bajo algun concepto anterior *(ó más noble)* que el cuerpo, y el corazon *(más interesante)* que otros miembros.

ARTÍCULO V. — **El acto de la voluntad es imperado?**

1.º Parece no ser imperado el acto de la voluntad; pues dice S. Agustin (Conf. l. 8, c. 9): «Impera el ánimo que quiera el ánimo, y á pesar de eso no lo hace». Querer es acto de la voluntad. Por consiguiente este no es imperado.

2.º A aquel compete ser imperado, que puede entender el mandato; mas la voluntad no puede entenderlo, siendo diferente del entendimiento, á quien pertenece entender. No es pues imperado el acto de la voluntad.

3.º Si algun acto de la voluntad es imperado, por idéntica razon lo serán todos: y, siéndolo, habría de procederse al infinito; puesto que un acto de la voluntad precede al de la razon imperante (a. 1); y, si este acto de la voluntad es á su vez imperado, á ese imperio precederá asímismo algun acto de la razon, y así hasta el infinito: lo cual repugna. De consiguiente no es imperado el acto de la voluntad.

Por el contrario: todo cuanto está en nuestra potestad, sométese á nuestro imperio. Los actos de la voluntad están más aún que otros en nuestro arbitrio, en el hecho mismo de ser voluntarios, que es lo que se entiende por depender de nuestra potestad. Luego los actos de la voluntad son imperados por nosotros.

Conclusion. *Todo acto de la voluntad puede y debe ser imperado.*

Responderémos, que el imperio no es otra cosa que el acto de la razon, ordenando con cierta mocion para hacer algo (a. 1): y es evidente que la razon puede disponer del acto de la voluntad; toda vez que, así como puede decidir que es bueno querer algo, puede igualmente ornar mandando que el hombre lo quiera: esto evidencia que *el acto de la voluntad puede ser imperado.*

Al argumento 1. dirémos, que segun el mismo S. Agustin (ibid), «cuando el alma se impera á sí misma perfectamente que quiera, entónces ya quiere». El que alguna vez impere y no quiera, proviene de que no impera perfectamente: y este imperio imperfecto consiste en que la razon se halla movida en diversos sentidos á imperar ó no imperar, fluctuando entre ambos estremos, y no impera decididamente.

Al 2.º que, á la manera que cada uno de los miembros corporales obra, no para sí solo, sino para el cuerpo todo, como el ojo ve para todo el cuerpo; lo propio sucede á las potencias del alma: el entendimiento entiende para todas ellas, no para sí solo; y la voluntad quiere, no para ella misma únicamente, y sí para todas. Así es que el hombre se impera á sí mismo el acto de la voluntad, como que él es quien entiende y quiere.

Al 3.º que, siendo el imperio acto de la razon, es imperado todo acto, que á la razon se somete (2). Mas el primer

(1) En virtud de la subordinacion del uno al otro y como constitutivo de uno solo total y completo, que no se concibe sin ambos, pues mútuamente se completan el uno al otro; si bien considerados separadamente son dos diversos actos.

(2) Y no por consiguiente todos los actos en absoluto y sin escepcion; pues el primer acto de la voluntad, la simple volicion, es de suyo y en sí mismo independiente de la razon, como á continuacion se dice bien terminantemente: y no porque preceda á ese primer acto de la voluntad intervencion alguna de la razon (pues deja consignado lo contrario en la P. 1.ª C. 82, a. 3 y 4); sino porque ese acto intelectual ordenador y directivo de la voluntad á su operacion no se requiere como indispensable en absoluto para dicho acto primero de la voluntad, aunque sí como simple aprension ó percepcion del objeto sin la deliberacion y fallo determinantes de la eleccion y del imperio propiamente dicho; como se comprende sin dificultad por la consideracion de los actos instintivos ó espontáneos, llamados tambien *primo-primos* por los teólogos, y más aún por la de las primeras mociones ó impulsos de la voluntad por la accion soberana y benéfica de Dios.

acto de la voluntad no depende del mandato de la razon, sino del instinto natural, ó de otra causa superior, segun lo dicho (C. 9, a. 4)) : no hay pues tal procedimiento interminable al infinito.

ARTÍCULO VI. — **Es imperado el acto de la razon?** (1)

1.° Parece no puede ser imperado un acto de la razon ; porque hay algo de contradictorio en que uno se mande á sí propio, y la razon es quien impera (a. 1): por lo tanto sus actos no son imperados.

2.° Lo que es por esencia, es diverso de lo que es por participacion. La potencia, cuyo acto es imperado por la razon, es «razon por participacion» (Eth. l. 1, c. 13). Luego no es imperado el acto de aquella potencia, que es «la razon por su » esencia ».

3.° Es imperado aquel acto, que está en nuestro arbitrio. Pero el conocer y juzgar lo verdadero, que es acto de la razon, no siempre está en nuestra potestad; y por consiguiente no puede ser imperado un acto de la razon.

Por el contrario : lo que hacemos con libre albedrío, puede hacerse á nuestro imperio ; y los actos de la razoa se ejecutan mediante el libre albedrío, pues dice S. Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que «por el libre albedrío el hom» bre indaga, y esplora, y juzga, y dis» pone ». Segun esto los actos de la razon pueden ser imperados.

Conclusion. *Los actos de la razon pueden ser imperados, y lo son en cuanto á la ejecucion ; aunque no siempre en su especificacion, cuando versan sobre alguna verdad contingente.*

Responderémos que, por cuanto la razon se reflecta sobre sí misma, así como ordena respecto de los actos de otras potencias, puede igualmente disponer de su propio acto (2); el cual por lo mismo puede ser imperado. Es de advertir que un acto de razon puede considerarse de dos modos : uno en cuanto al ejercicio del acto, y así siempre puede ser imperado, como lo es cuando á uno se le intima que atienda ó que use de su razon ; otro en órden al objeto, y en este concepto surgen dos actos de la razon : el 1.°, por el cual *aprende la verdad acerca de algun objeto, y esto no está en nuestro arbitrio*, pues depende de la intervencion de alguna luz natural ó sobrenatural ; y por lo mismo *no puede ser imperado ;* el segundo, por el que asiente la razon á aquello que aprende *ó concibe ;* pues, *si* esto es tal, que *el entendimiento naturalmente le da su asentimiento* cual sucede con los primeros principios, en este caso el asenso ó disenso (3) *no está en nuestro arbitrio*, y sí en el órden de la naturaleza ; por cuya razon, hablando con propiedad, depende del imperio de la naturaleza misma (4). Mas otros objetos se aprenden de tal manera, que no convencen al entendimiento hasta el punto de no poder ménos de asentir ó disentir, ó al ménos suspender el asenso ó disenso por alguna causa ; y *entónces el asenso ó el disenso está en nuestro arbitrio, y puede ser objeto de imperio* (5).

Al argumento 1.° dirémos, que la razon se impera á sí misma, del propio modo que la voluntad se mueve á sí misma (C. 9, a. 3), actuando una ú otra potencia sobre su acto *(respectivo)* y dirigiéndose de uno al otro.

Al 2.° que, dada la diversidad de objetos, que se someten al acto de la razon (6), nada se opone á que esta se participe á sí misma; así como en el conocimiento de las conclusiones va entrañado el de los principios.

Al 3.° que su solucion es ya obvia por lo dicho.

ARTÍCULO VII. — **El acto del apetito sensitivo es imperado** (7) **?**

1.° Parece que no es imperado el acto del apetito sensitivo : porque dice San

(1) Pueden serlo ó no segun la distincion espuesta en la *Conclusion.*

(2) Su ejecucion ú omision y el modo de efectuarlo.

(3) Es una consecuencia forzosa é ineluctable de la plena conviccion debida á la evidencia axiomática de los principios ó á la eficacia inductiva de la demostracion. V. 2.ª-2.æ C. 2, a. 7, al 2.°.

(4) Y no de la voluntad ni áun de la razon misma, no pudiendo por lo tanto ser imperados.

(5) Tal es el acto de fe ó de creer alguna verdad revelada, cuyo mérito radica precisamente en esa libre potestad de imperarlo ó no, y en su consecuencia asentir y aceptarla ó disentir de ella negándola ó no reconociéndola como tal verdad inspirada por Dios.

(6) *Actui rationis.* Nicolai propone *actu rationi* (á la razon en acto ó de hecho) : no vemos justificada tal sustitucion.

(7) ¿Qué se entiende por *acto del apetito sensitivo?* Apetito sensitivo ó potencia apetitiva, no se llama aquí ese apetito

Pablo (Rom. 7, 19): *Lo bueno, que quiero, esto no lo hago*; y la Glosa (San Agustin. l. 3 contr. Jul. c. 26) lo esplica, diciendo que « el hombre quiere no » apasionarse *(concupiscere)* y sin em» bargo se apasiona». El apasionarse (1) es acto del apetito sensitivo: luego este apetito no está subyugado á nuestro imperio.

2.° La materia corpórea solo á Dios obedece en cuanto á su transmutacion formal, segun se ha probado (P. 1.ª, C. 105, a. 1; y C. 110, a. 2); y en el acto del apetito sensitivo hay cierto cambio formal del cuerpo, como (2) de calor ó de frio: por consiguiente no depende del humano imperio el acto del apetito sensitivo.

3.° El verdadero móvil del apetito sensitivo es lo aprendido por los sentidos ó por la imaginacion; y no siempre pende de nuestro arbitrio el que percibamos algo por los sentidos ó nos lo imaginemos, ni por consiguiente cae bajo nuestro dominio el acto del apetito sensitivo.

Por el contrario, dice San Gregorio Niseno (ó Nemes. De nat. hom. c. 16) que « lo que obedece á la razon, puede » ser desiderativo ó irascitivo »; cosas ambas pertenecientes al apetito sensitivo: este por lo tanto está subordinado al imperio de la razon.

Conclusion. [1] *Los actos del apetito sensitivo, considerados bajo el punto de vista de la potestad de la razon, dependen de su imperio.* [2] *No así por parte de la disposicion del cuerpo, en cuyo concepto no estan del todo sometidos al imperio de la razon; y áun alguna vez se ejecutan contrariándolo.*

Responderémos, que un acto cualquiera se somete á nuestro imperio, en cuanto está bajo nuestro dominio, segun lo dicho (a. 6). Y así, para entender cómo un acto del apetito sensitivo depende de nuestro imperio; es preciso examinar, hasta qué punto está en nuestro arbitrio. Debe saberse empero que el apetito sensitivo se diferencia del intelectivo, que es lo que llamamos voluntad, en que el sensitivo es cierta virtud de órgano corporal, y no es voluntad; y todo acto de una potencia en su uso de un órgano corpóreo depende, no solo de esa potencia del alma, sí tambien de la disposicion del tal órgano: como la vision de la potencia visiva y de la aptitud del ojo, por la que aquella es auxiliada ó entorpecida. Es decir que el acto del apetito sensitivo depende de la potencia apetitiva y de la disposicion del cuerpo. Lo que hay en esto de parte de la potencia del alma, sigue á la aprension; y la aprension de la imaginacion, por ser particular, como lo es, se regula por la aprension de la razon, que es universal; como la fuerza activa particular por la universal: por consiguiente *por esta parte el acto del apetito sensitivo se subordina al imperio de la razon.* Mas no así la cualidad y disposicion (3) del cuerpo; y en su consecuencia *por este lado puede resultar obstáculo á la completa sumision del apetito sensitivo en su mocion al imperio de la razon.* A veces tambien sobreviene á la mocion del apetito sensitivo una

---

innato, que no es potencia, y sí solo una inclinacion, propension ó exigencia, que se encuentra en todos los seres perfectibles, los cuales, al carecer de su perfeccion natural, se hallan en estado violento, hasta que la consiguen; como el rio y la piedra se encuentran, cuando aquel es impedido en su curso al mar, y esta el que vaya á su centro. De este apetito, que se identifica con las mismas cosas, aquí no se trata; sino del apetito existente en nosotros necesariamente como potencia interna material; puesto que, pudiendo conocer lo que nos es provechoso ó nocivo, por necesidad debemos tener una potencia, que se dirija á lo conveniente, y evite lo que daña. Habiendo en el hombre dos maneras de conocer, una como en los brutos, y otra como en los ángeles; por precision debian en él resultar dos apetitos, correspondientes á este doble conocimiento. Y de aquí el *apetito intelectivo* ó *voluntad*, propio d la razon, y el *apetito sensitivo*, de especie material. De este es pues del que aquí se trata, y se define: « la po» tencia interna material, que ama el bien sensible, conocido » como tal por el *sentido comun*, y rehuye de igual modo el » mal, que repugna á la naturaleza sensible, percibido de la » manera misma ». Los místicos suelen llamarla tambien *parte inferior de la voluntad, apetito brutal, apetito irracional*, etc. Ahora bien: cuando esta potencia obra con el objeto de dirigirse á lo que le conviene, y de huir de lo que le daña; entónces tienen lugar los *actos del apetito sensitivo*: y, como este tiene dos partes ó propiedades, que se dicen *concupiscible* é *irascible*, segun que prosigue el bien ó rehuye el mal sensible, siendo diversos sus actos consiguientes; de aquí el atribuir á aquel seis actos, que son *amor*, *odio*, *deséo*, *fuga*, *gozo* y *tristeza*; y á esto la *esperanza*, la *desesperacion*, la *audacia*, el *temor* y la *ira*.

M. C. G.

(1) Dejarse llevar ó dominar de la concupiscencia, ó bien, desear con ardor vehemente é inmoderado. No hallamos version más exacta y precisa del *concupiscere* latino en nuestro idioma que la de *apasionarse*, que usamos en el testo.

(2) *Scilicet* con el códice de Alcañiz y la edicion de Pádua de 1698 con casi todas; mas la de 1712 pone *secundum* y la siguen García y Nicolai. El cuerpo se enardece ó acalora en proporcion de la intensidad del apetito sensitivo, y esta inmutacion de calor ó frio es la que en el testo se designa harto claramente, cualquiera que se prefiera ó adopte de las dos palabras.

(3) Entiéndase natural é interna, como la de salud ó enfermedad, vigor ó debilidad, complexion, temperamento, idiosincrasia, etc.; pues la accidental y esterna, por ejemplo, la posicion recta ó curva, depende indudablemente del arbitrio é imperio de la voluntad y la razon. Nicolai.

instantánea escitacion, producida por la aprension de la imaginacion ó de algun sentido; *y entónces aquel movimiento se sustraerá al imperio de la razon*, por más que habría esta podido evitar semejante emancipacion, á haberla previsto (1). Hé aquí porqué dice Aristóteles (Polit. l. 1, c. 3) que «la razon preside á lo irascible y lo concupiscible, no con una dominacion despótica, propia del señor respecto de su esclavo, sino con cierto principado político y como régio, cual se ejerce sobre los hijos, que no estan totalmente subyugados al imperio (2)».

Al argumento 1.º dirémos, que eso de que el hombre quiere no apasionarse, y no obstante se deja arrebatar de la pasion (3), proviene de la disposicion del cuerpo, que impide que el apetito sensitivo siga en totalidad el imperio de la razon. Conforme á esto añade allí mismo el Apóstol (v. 23): *veo otra ley* (4) *en mis miembros, que contradice á la ley de mi voluntad.* Y esto acontece tambien á causa del *(supuesto)* imprevisto (5) movimiento de la concupicencia, mencionado en el cuerpo de este mismo artículo.

Al 2.º que la cualidad corporal se halla en dos distintas relaciones con el acto del apetito sensitivo: ya como precedente, segun cierta predisposicion del cuerpo á esta ó aquella pasion; ya como consecuente, cual sucede al que á impulso de la ira se enardece. La actitud precedente no se somete al imperio de la razon; porque ó procede de la naturaleza, ó de alguna otra emocion anterior, que no puede disiparse instantáneamente. Mas la consecuente sigue el imperio de la razon, siguiendo el movimiento local del corazon, el cual se conmueve diversamente segun los diversos actos del apetito sensitivo (6).

Al 3.º que, como para la percepcion del sentido se requiere objeto esterior sensible, no está en nuestro dominio aprender cosa alguna por el sentido, sino en presencia de lo sensible; lo cual no siempre está á nuestra disposicion, toda vez que el hombre puede hacer uso de sus sentidos, cuando así lo quiere, siempre que no tenga impedimento por parte del órgano *(respectivo)*. Pero la aprension de la imaginacion sométese á las órdenes de la razon segun la actitud de vigor ó debilidad de la potencia imaginativa; puesto que el no poder el hombre imaginar lo que la razon observa ó examina, proviene ó de que el objeto no es imaginable, cual es lo incorpóreo, ó de la debilidad de la potencia imaginativa, debida á alguna indisposicion del órgano (7).

Artículo VIII. — **Son imperados los actos del espíritu vital** *(animæ vegetabilis)*?

1.º Parece que los actos del espíritu vital están sometidos al imperio de la razon; pues lo estan las fuerzas del alma

(1) Que no siempre está al alcance de la humana prevision, y por lo mismo la imprevision natural lleva á veces consigo la absoluta irresponsabilidad de tales actos.

(2) En la Teología mística se distinguen tambien dos clases de *sujecion:* una *despótica* y *servil;* otra *civil* y *política.* Para conocer la oportunidad, con que el A. Doctor trae á este lugar la autoridad de Aristóteles, basta recordar que segun la doctrina católica, cuando por el primer pecado la razon se rebeló contra Dios, sucedió tambien que las pasiones se rebelaron contra la misma razon. Habiendo pues sacudido asi el apetito inferior ó sensitivo el yugo de la esclavitud, que tenia impuesto por el superior; ya no era fácil dominar aquel sino por medio del arte y de la industria. De aquí que la sujecion servil del apetito irracional debiera tomarse en política, y que el imperio á la vez de la razon sobre él debe ser político. — M. C. G.

(3) Véase la nota 1, pág. 123.

(4) Lo que Santo Tomás y con él todos los teólogos llaman *fomes* (estímulo, concupiscencia, tendencia al mal) y que el Apóstol denomina ley por sus analogías con esta en cuanto á la influencia de su accion dominadora y que se impone para el mal, como la ley impele al bien, y por sus consiguientes efectos contrarios tambien á los de la ley; y ademas, porque á consecuencia del pecado se impuso al hombre, á la manera que el vencedor manda y subyuga al vencido, disponiendo tambien Dios mismo por su parte como una ley ya natural la insubordinacion de las potencias inferiores á la razon en castigo de la inobediencia del hombre á la primitiva intimacion ó ley de su divina voluntad. Tal es la esplicacion de esa palabra por el mismo Doctor Angélico y segun espone y advierte el P. Nicolai.

(5) *Subitum;* y no *subditum*, como equivocadamente pone la edicion áurea, de donde sin duda lo ha tomado (acaso inconscientemente) la de Drioux, únicas en que aparece intrusa la *d*, que no parece tener razon de ser.

(6) Segun Aristóteles *(Lib. 3, de partib. anim.)* el apetito sensitivo tiene su domicilio en el corazon, lo cual consta tambien por esperiencia; pues sucede que, cuando se ama una cosa con desordenada pasion, se siente en esa víscera un movimiento y un ardor material inesplicable. De igual manera, cuando nos sentimos afectados de temor ó de tristeza, parece que esa misma nobilísima parte del cuerpo palpita, se angustia y padece. Por tanto, siendo ciertísimo que allí, en donde existen las operaciones y se hallan los actos, necesariamente se ha de encontrar la potencia que los produce; se sigue que el apetito sensitivo mora en el corazon como en su propia casa. — M. C. G.

(7) Dos cosas hay aquí que notar: 1.º que la imaginacion se sujeta á la razon, no en todas las cosas, sino en las que proceden de la misma razon *absoluta*, porque es propio de dicha imaginacion formar fantasmas *ad nutum rationis*; 2.º que el imaginar ó no, esto ó aquello, se dice estar sujeto al entendimiento, en cuanto depende de parte del alma; pues sucede muchas veces que sin imperio de nadie se tienen imaginaciones violentas, causadas por un movimiento primo y repentino, ó por ciertas y particulares disposiciones del cuerpo. M. C. G.

sensitiva, más nobles que las de la vital y con más razon estas deberán estarlo.

2.° El hombre suele llamarse mundo menor, porque su alma está en el cuerpo, á la manera que Dios en el mundo. Dios está en el mundo de tal modo, que cuanto hay en el hombre obedece á su imperio. Así tambien pues todo, cuanto en el hombre existe, obedece al imperio de la razon, inclusas las fuerzas de su espíritu vital.

3.° No han lugar el elogio y la censura sino en los actos sometidos al imperio de la razon; y á los de las potencias nutritiva y generativa suelen adjudicarse alabanza y vituperio, virtud y vicio, como es fácil observar en la gula y lujuria y sus virtudes opuestas. Luego los actos de estas potencias dependen del imperio de la razon.

Por el contrario, dice San Gregorio Niseno (ó Nemes. De nat. hom. c. 22) que « lo que no es persuadido por la ra- » zon, es lo nutritivo y generativo ».

Conclusion. *Los actos del ánima vital de ningun modo estan subordinados á la razon.*

Responderémos, que hay actos, que proceden del apetito natural, y otros del animal ó del intelectual; pues todo agente deséa el fin de algun modo. Mas el apetito natural no va precedido de aprension alguna, pero sí el animal é intelectivo; y la razon impera con el carácter de potencia aprensiva : por lo cual los actos procedentes del apetito intelectivo ó animal pueden ser imperados por la razon; no así los que radican en el apetito natural, y que son propios del alma vegetativa. Conforme á esto dice San Gregorio Niseno (ibid.) que « se llama natural lo genera- » tivo y nutritivo ; y por eso mismo *los » actos de la vida vegetativa no caen bajo » el imperio de la razon* » (1).

Al argumento 1.° dirémos, que cuanto un acto es más inmaterial, tanto es más noble y más subordinado al imperio de la razon (2). Así que del hecho mismo, de que las fuerzas del espíritu vital no obedecen á la razon, se infiere que son ínfimas.

Al 2.° que la analogía es admisible hasta cierto punto, en cuanto el alma mueve el cuerpo, así como Dios mueve el mundo; más no en todo, pues no ha creado el alma al cuerpo de la nada, como Dios creó el mundo, por cuya razon está todo y del todo sumiso á su imperio.

Al 3.° que la virtud y el vicio, el aplauso y reprobacion no se deben á los actos mismos de la potencia nutritiva ó generativa, cuales son la digestion y la formacion del cuerpo humano; sino á los de la parte sensitiva ordenados á aquellos, como el afan del deleite en el uso de los manjares y de la sensualidad venérea, y en razon del recto ó siniestro uso, que se haga.

Artículo IX.—**Son imperados los actos de los miembros esternos?** (3)

1.° Parece que los miembros del cuerpo no obedecen en sus actos á la razon; porque es indudable que los miembros corporales distan más de la razon que las fuerzas vitales del alma : y, puesto que estas no obedecen á la razon, segun queda demostrado (a. 8), mucho ménos los miembros del cuerpo.

2.° El corazon es el principio del movimiento animal; y el movimiento del corazon no depende del imperio de la razon, pues dice San Gregorio Niseno (ó Nemesio, De nat. hom. c. 22) que «lo pulsa- » tivo no es persuasible por la razon».

(1) Doctrina incuestionable aún bajo el simple aspecto fisiológico, toda vez que es bien notoria la continuacion (aunque no con la misma intensidad) de las funciones nutritivas ó vitales, digestion, circulacion y respiracion, durante el sueño; en cuyo estado la razon y en general todas las potencias superiores á las vegetativas ó vitales cesan completamente de funcionar.

(2) Esto no se comprende bien : pues, si fuese cierto que cuanto un acto es más inmaterial, tanto es más noble y más subordinado á la razon, entónces no se vería por esperiencia que los miembros del cuerpo obedecen mejor á la razon que las pasiones del apetito sensitivo; habiéndose dicho tambien que la razon preside á este apetito, no totalmente, y sí al cuerpo. Mas este punto queda inteligible y claro desde el momento, en que se fija la atencion en que la obediencia tiene su orígen en la *aproximacion*. Mas esta puede ser de *semejanza* y de *proporcion*. Respecto á la de *semejanza*, tanto un acto es más noble, cuanto es más propio de la razon, y más apto para seguir á esta en sus preceptos; y, si se trata de la de *proporcion*, el bien propio, al cual las cosas se ordenan en la esfera de la obediencia, cuanto más es conforme á la razon, tanto más se somete á su imperio. Es constante que el apetito sensitivo y el cuerpo fueron creados para obedecer á la razon; pero, miéntras aquel tiene sus bienes propios á que inclinarse, y que muchas veces despues del pecado original son contrarios á la razon; este, teniendo tambien sus bienes propios, no tiene inclinacion á ellos en oposicion á la razon, ántes al contrario; pues es tal su constitucion, que lo tornan completamente hábil y dispuesto, para ejercer sus movimientos segun el dictámen de la razon misma. Hay por tanto en este más proximidad de proporcion. — M. C. G.

(3) Punto asímismo perfectamente obvio y claro segun la observacion consignada en la nota 1, y que esclarece no poco la doctrina sentada en esta *Conclusion*.

Luego el movimiento de los miembros corporales no está sometido al imperio de la razon.

3.° San Agustin dice (De civ. Dei, l. 14, c. 16) que «el movimiento de los órganos genitales se muestra á veces importuno áun sin objeto presente» (1) *(que los escite)*, «y otras defrauda al ánimo sobreescitado y fogoso por la concupiscencia con la languidez en el cuerpo». Es pues notorio que los movimientos de los miembros no obedecen á la razon.

Por el contrario, dice San Agustin (Conf. l. 8, c. 9): «Impera el ánimo que la mano se mueva, y es tanta su docilidad, que apénas se distingue del servicio el imperio».

Conclusion. *Los movimientos de los miembros, producidos por las potencias sensitivas se someten al imperio de la razon; mas no los ejercidos por las fuerzas naturales.*

Responderémos, que los miembros del cuerpo son órganos ó como instrumentos de las potencias del alma: de donde se sigue que, en cuanto á obedecer á la razon, las potencias del alma y los órganos corpóreos se hallan en idéntica actitud: mas, como las potencias sensitivas están sometidas al imperio de la razon, y no lo están las fuerzas naturales; de aquí que *los movimientos de los miembros á impulso de las potencias sensitivas obedecen al imperio; al paso que no caen bajo este los que proceden de las fuerzas naturales.*

Al argumento 1.° dirémos, que los miembros no se mueven á sí mismos, sino que son movidos por las potencias del alma, de las que algunas están más próximas á la razon que las fuerzas de la vida vegetal.

Al 2.° que entre las cosas, que pertenecen á la inteligencia y voluntad, lo primero es lo que radica en su naturaleza misma, y de ello se derivan todas las demas; á la manera que del conocimiento de los principios naturalmente evidentes dimana el de las conclusiones, y de la voluntad del fin naturalmente deseado la eleccion de los medios á él concernientes. Asímismo el principio en los movimientos corporales es conforme á la naturaleza, y arranca del movimiento del corazon; el cual por lo mismo es segun la naturaleza, y no segun la voluntad. Es por consiguiente, y como accidente de suyo, resultado de la vida, que consiste en la union del cuerpo y del alma; así como el movimiento de los cuerpos graves ó ligeros es consecuencia de su respectiva forma sustancial. De aquí viene el decirse que son movidos por su autor ó generador, segun Aristóteles (Phys. l. 8, t. 29 y sig.); y por la misma razon se llama vital ese movimiento. Concuerda con esto lo que dice San Gregorio Niseno (ibid.) que, «así como lo generativo y nutritivo no obedece á la razon, así tampoco lo pulsativo, que es lo vital»: y llama pulsativo al movimiento del corazon, que se manifiesta por las pulsaciones de las venas.

Al 3.° que, segun dice San Agustin (ibid.), el que los movimientos de los miembros genitales no obedezcan á la razon es una pena del pecado, por la que el alma esperimenta el castigo de su inobediencia á Dios principalmente en aquellos miembros, mediante los cuales se transmite á la posteridad el pecado original. Mas, como por el pecado de nuestro primer padre la naturaleza quedó abandonada á sí misma, segun dirémos (C. 85, a. 1 y 3), retirado el don sobrenatural, que Dios habia otorgado al hombre; ahí debe estudiarse la razon natural, por qué no obedece á la razon especialmente el movimiento de esos miembros. Aristóteles en su libro sobre las causas del movimiento de los animales (De communi animalium motione, c. 11) asigna por causa que los movimientos del corazon y del miembro pudendo son involuntarios, porque su conmocion proviene de alguna aprension, en cuanto el entendimiento y la fantasía representan algunas imágenes, que concitan las pasiones del alma, de las cuales proviene la escitacion de esos miembros; no en conformidad con la intimacion de la razon ó entendimiento, pues para ese movimiento de los tales miembros se requiere cierta natural alteracion de ardor ó languidez, y esta alteracion no depende del imperio de la razon. Esto sucede con especialidad en los dos mencionados miembros, porque cada uno de

(1) Algunos leen *poscente* (estimulante) por *præsente*: por eso añadimos *que los escite*.

ellos es como un animal aparte, en cuanto es principio de vida (1), y el principio es en su virtualidad un todo: el corazon es el principio de los sentidos, y del miembro generador sale la virtud seminal, que virtualmente es el animal íntegro; y así tienen ambos naturalmente sus respectivos movimientos propios, por cuanto los principios deben necesariamente ser naturales, segun queda dicho (al 2.°)

CUESTION XVIII.

De la bondad y malicia (2) de los actos humanos en general (3).

Tratarémos á continuacion de la bondad y malicia de los actos humanos; examinando en primer lugar cómo es buena ó mala una accion humana, y en segundo las consecuencias de esa bondad ó malicia, cuales son el mérito *(ó demérito)*, el pecado y la culpa. Acerca del primer punto se ofrecen tres consideraciones: 1.ª de la bondad y malicia de los actos humanos en general; 2.ª de la bondad y malicia de los actos internos; 3.ª de la bondad y malicia de las acciones esternas. A la 1.ª consagramos los once artículos siguientes: 1.° Es buena toda accion, ó hay alguna mala?—2.° La bondad ó malicia de una accion radica en el objeto?—3.° Proviene de las circunstancias?—4.° Acaso del fin?—6.° La especie de acto bueno ó malo se toma del fin?—7.° Esa especie basada en el fin se incluye en la especie procedente del objeto, como en su género, ó viceversa?—8.° Hay algun acto indiferente segun su especie?—9.° Es indiferente algun acto segun el individuo?—10. Alguna circunstancia constituye al acto moral en especie de bueno ó malo?—11. Toda circunstancia agravante de la bondad ó malicia constituye al acto moral en especie de bueno ó malo?

ARTÍCULO I.—**Es buena toda accion humana, ó hay alguna mala?** (4)

1.° Parece que todas las acciones del hombre son buenas, y ninguna mala; pues dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22) que «lo malo no » obra sino en virtud de lo bueno», y por virtud de lo bueno nada se hace malo. Luego ninguna accion es mala.

2.° Nada obra, sino en cuanto es en acto (5); y ninguna cosa es mala bajo el solo concepto de ser en acto, sino en cuanto, estando en potencia, no pasa á ser en acto; pues la potencia, perfeccionada por el acto, es como llega á ser cosa buena (Metaph. l. 9, t. 19 y 20): y así nada hay que obre como malo, y sí solo por lo que tiene de bueno: y por consiguiente toda accion es buena, y ninguna mala.

3.° Lo malo no puede ser causa, sino eventualmente *(per accidens)*, segun demuestra San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 23); y toda accion necesariamente produce algun efecto: por lo tanto ninguna es mala; y todas son buenas.

Por el contrario, dice el Señor (Joann. 3, 20): *Todo el que obra mal, aborrece la luz.*

Conclusion. *En tanto es buena una accion, en cuanto tiene algo de ser; y le falta de bondad lo que le falta de la plenitud del ser, que la compete, siendo mala en razon de esa deficiencia.*

Responderémos, que es preciso hablar de bondad y malicia en las acciones en el mismo sentido y forma, que de lo bue-

(1) Individual ó de la especie respectivamente.

(2) Ó en general de la moralidad, ó sea, de la responsabilidad y consiguiente mérito ó demérito de las acciones voluntarias del hombre.

(3) Recuérdese la diferencia, que media entre lo que se llama *acto humano* y lo que se dice *acto moral*. El 1.° solo suena procedencia de la voluntad libre ó racional; mas el 2.° significa conformidad ó no conformidad con las reglas de las costumbres. En donde se ve que la moralidad, ademas de lo voluntario y libre, dice órden y relacion con las leyes morales. M. C. G.

(4) Los luteranos y calvinistas con algunos otros secuaces de los patriarcas de la reforma protestante han enseñado que «todas las obras áun de los justos son malas y áun pecados »mortales» á causa de la raiz infecta del pecado original: error pestilentísimo, condenado como herético por el Concilio Tridentino *(ses. 6, c. 7)*.

(5) Segun el axioma filosófico: *operatio sequitur esse.*

no y lo malo en los seres; por cuanto cada cosa produce tal accion, cual ella es. Ahora bien : una cosa cualquiera tiene de buena tanto, cuanto tiene de ser; toda vez que el bien y el ente se reciprocan *(convertuntur)* (1), segun queda esplicado (P. 1.ª C. 5, a. 3). Solo Dios tiene toda la plenitud de su ser, como algo único y simple ; al paso que cada una de las cosas tiene su *(peculiar)* plenitud del ser, que respectivamente les conviene segun su diversidad. Así es que algunas tienen ser en algo, faltando por otra parte en ellas algo de la plenitud del ser, que les es propia : como para la plenitud del ser humano se requiere que esté compuesto de alma y cuerpo, dotado de todas las potencias é instrumentos de conocimiento y de accion (2) ; y cualquiera de esos elementos que le falte, basta para que no tenga toda la plenitud de su propio ser. Segun esto tiene de bueno, cuanto tiene de ser ; y tanto le falta para ser bueno, ó en tanto es y se dice malo, en cuanto carece de lo necesario á la plenitud de su ser : el ciego, por ejemplo, tiene de bueno el vivir; y de malo el no ver. Empero, si nada tuviese de entidad ó bondad, no podría decirse bueno ni malo : y, siendo de esencia de lo bueno la plenitud misma del ser, dado que una cosa carezca de algo de lo que es debido á la plenitud de su ser, no se dirá simple ó absolutamente buena, y sí solo parcialmente, por lo que tiene de ente ; si bien podrá decirse ente en absoluto *(simpliciter)* y no ente *(secundum quid)* en algun concepto, segun lo dicho (P. 1.ª C. 5, a. 1, al 1.º). De este modo pues se ha de entender y decir que *toda accion tiene tanto de buena, cuanto tiene de ser ; y de mala ó de no buena, cuanto le falta de la plenitud del ser*, que le es debido como accion humana, y por consiguiente de su bondad propia : tal sería el defecto de determinada cantidad, ó localidad, ú otra propiedad cualquiera, esencial á su razon de ser (3).

Al argumento 1.º dirémos, que lo malo obra en virtud de lo bueno, que le falta : porque, si nada hubiese allí de bueno, ni sería ente, ni podría obrar ; y, si nada *(bueno)* faltase, no sería malo. Así áun la accion producida es cierto bien deficiente, toda vez que es bueno en algo, aunque malo en absoluto.

Al 2.º que nada se opone á que algo sea en acto bajo un concepto, careciendo de acto bajo otro aspecto, y dando así orígen á una accion deficiente *(ó defectuosa)* : á la manera que un hombre actualmente ciego tiene la facultad de andar, por la que puede ir y venir; al mismo tiempo que, por carecer de vista, que dirija sus pasos, anda defectuosamente, vacilando y con cierta inseguridad *(cespitando)*.

Al 3.º que la accion mala puede tener algun efecto por sí misma, en razon de lo que haya en ella de bondad y entidad ; como el adulterio es causa de una generacion humana, por el efectivo cruzamiento de los dos sexos, aunque no por la falta de conformidad con el órden de la razon.

ARTÍCULO II. — **La accion del hombre tiene su bondad ó malicia de parte del objeto?**

1.º Parece que la bondad ó malicia de la accion no proviene del objeto : porque el objeto de toda accion es un cosa; y «en »las cosas no está lo malo, sino en el »uso (4) de los que pecan», como dice San Agustin (De doctr. christ. l. 3, c. 12). Luego la bondad ó malicia de la accion no procede del objeto.

2.º El objeto respecto de la accion viene á ser como su materia, y la bondad de una cosa no es debida á la materia ; sí más bien á la forma, que es acto : por consiguiente lo bueno y lo malo en los actos no proviene del objeto.

3.º El objeto de una potencia activa está con la accion en relacion análoga á la del efecto con su causa. La bondad de la causa no depende del efecto. La accion humana no deriva pues del objeto su bondad ó malicia.

Por el contrario, léese (Os. 9, 10) : *Se hicieron abominables, como aquellas cosas que amaron.* El hombre se hace

(1) V. la nota 2, pág. 47, T. 1.º
(2) Conocimiento respecto de las intelectivas y sensitivas ó perceptivas ; movimiento por lo que atañe á las apetitivas y motrices, que ó imperan ó ejecutan.

(3) Consúltese la C. 48, a. 1 de la 1.ª P. y su nota 2, página 107 del T. 1.º.
(4) Uso vicioso ó pecaminoso, mal uso ó abuso, *libidinem utentis* (liviandad del que así usa), que llama Santo Tomás.

abominable á Dios por la malicia de su operacion. Esta por consiguiente radica en los objetos malos, que el hombre ama; y lo propio debebe decirse de la bondad de la accion.

Conclusion. *Lo bueno ó malo de las acciones humanas proviene ante todo del objeto, y se llama bondad ó malicia en general ó en su género.*

Responderémos que, segun queda espuesto (a. 1), lo bueno ó lo malo de una accion, así como de las demas cosas, se toma de la plenitud ó defecto de su ser; y lo primero esencial á la plenitud del ser es lo que da á la cosa su especie. Pero, así como una cosa natural toma especie de su forma, del mismo modo la toma una accion de su objeto, como el movimiento de su término. Por lo cual, como la bondad de una cosa natural se computa por su forma, que es la que la especifica; igualmente tambien la de un acto moral por su objeto conveniente (1): de donde viene el llamarla algunos bueno por su género, como si dijeran por la cosa misma en sí. Y, á la manera que en las cosas naturales lo primero malo está en que el ser producido no obtenga su propia forma específica, como si de la generacion humana resultase un ser, que no fuese hombre; asímismo *la primera maldad de una accion moral consiste en que el objeto sea malo, como lo es tomar lo ajeno :* y esta malicia se dice malo por su género, tomando el género en lugar de la especie (2), segun el lenguaje usual, que tambien designa á la especie humana con la denominacion de género húmano.

Al argumento 1.° dirémos que, aunque los objetos esteriores sean buenos en sí mismos, no siempre son debidamente proporcionados á esta ó aquella accion; y en tal concepto, considerados como objetos de determinadas acciones, no son efectivamente buenos.

Al 2.° que el objeto no es la materia de la que *(ex quâ)*, sino sobre la cual *(circa quam)*; y tiene en cierto modo el carácter de forma, en cuanto determina la especie.

Al 3.° que no siempre el objeto de la accion humana lo es de potencia activa; pues la potencia apetitiva tiene algo de pasiva, en cuanto es movida por lo apetecible; sin que por eso deje de ser principio de actos humanos : ni tampoco siempre los objetos de potencias activas son verdaderos efectos, sí solo cuando han sido ya transformados (3) : como el alimento modificado por la fuerza nutritiva es efecto de esta; al paso que el no transformado aún es con respecto á ella como la materia, sobre que dicha potencia actúa. Mas del hecho mismo, de ser el objeto en algun modo efecto de una potencia activa, se infiere que es el término de su accion, y en consecuencia que da á esta forma y especie; toda vez que la especie del movimiento procede de su término (4): y, aún cuando la bondad de la accion no sea causada por la bondad de su efecto; sin embargo se dice buena la accion, porque puede producir efecto bueno : y así la misma proporcion ó aptitud de la accion al efecto es el fundamento de su bondad.

Artículo III. — **¿La accion del hombre es buena ó mala por razon de una circunstancia?** (5)

1.° Parece que una circuntancia no puede influir en que la accion sea buena ó mala. Las circunstancias están en derredor del acto, como existiendo fuera de él, segun lo dicho (C. 7, a. 1); y lo buèno y lo malo están en las cosas mismas (Metaph. l. 6, t. 8). Luego la accion no tiene bondad ó malicia por la circunstancia.

2.° En la ciencia moral se da mucha importancia á la bondad ó malicia de los actos. Las circunstancias, como que son accidentes de los actos, no parecen caer bajo la jurisdiccion de la ciencia ni del arte; pues «ningun arte se ocupa de lo que es accidental» (Metaph. l. 6, t. 4) : y por lo mismo la bondad ó malicia de la accion no proviene de la circunstancia.

3.° Lo que conviene á una cosa por razon de su sustancia, no se le atribuye como un accidente cualquiera. Lo bueno

(1) Conforme con el órden de la razon, y no considerado absolutamente en sí mismo sin ese respecto.

(2) De aquí su denominacion de bondad específica, como esencial á la accion misma, y que tambien llaman algunos bondad primera ó primaria. Drioux.

(3) Recibiendo un nuevo ser por efecto y como en el término de esa transmutacion.

(4) De ambos términos, *á quo* y *ad quem*, principio y fin; pero de esto principalmente.

(5) Véase la C. 7, a. 3, y su nota 1, pág. 68.

y lo malo de una accion la conviene por su sustancia misma, puesto que la accion por su género puede ser buena ó mala (a. 1): y de consiguiente no conviene á la accion por la circunstancia el ser buena ó mala.

Por el contrario, Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 6) que «el virtuoso obra »conforme á lo que conviene, y cuando »es conveniente, y segun las demas cir»cunstancias». De aquí se desprende que el vicioso por el contrario, y cualquiera que sea su vicio, obra viciosamente, cuando y como y donde no debe, y así de las demas circunstancias. Luego las acciones humanas son buenas ó malas segun sus circunstancias.

Conclusion. *Los actos humanos son buenos ó malos, no solo por razon de su objeto, sino tambien por sus circunstancias; de tal modo que, si algo falta de lo que se requiere para que concurran las que debieran, será mala la accion.*

Responderémos, que en las cosas naturales no existe toda la plenitud de su respectiva perfeccion propia en virtud únicamente de su forma sustancial, que las especifica; sino que en gran parte depende de los accidentes circunstanciales, tales como la figura, el color y otros análogos con respecto al hombre: y, si alguno de estos deja de intervenir en la disposicion ó conformacion debida, resulta malo *(el ser)*. Lo propio se verifica en las acciones; porque la plenitud de la bondad de una accion no consiste toda en su especie, sino que depende en parte de lo que á manera de ciertos accidentes va adjunto á ella, cuales son precisamente las debidas circunstancias. Por cuya razon, *si faltare algo, que se requiera para las debidas circunstancias, la accion será mala.*

Al argumento 1.° dirémos, que las circunstancias están fuera de la accion, en cuanto no son de su esencia; pero están en la accion misma, como ciertos accidentes de ella: á la manera que los accidentes, que están en las sustancias naturales, se hallan fuera de sus respectivas esencias.

Al 2.° que no todos los accidentes lo son accidentalmente *(per accidens)* respecto de sus sujetos: pues los hay, que son accidentes de suyo *(per se)* inherentes, de los que ningun arte prescinde; y como tales se consideran las circunstancias de los actos en la ciencia moral (1).

Al 3.° que, convirtiéndose el bien con el ente, así como este se considera segun su sustancia ó segun sus accidentes; del mismo modo el bien se atribuye á algo, ya segun su ser esencial, ya segun su ser accidental, tanto en las cosas naturales como en los actos morales.

ARTÍCULO IV. — **La accion humana es buena ó mala por razon del fin?** (2)

1.° Parece que lo bueno y lo malo en los actos humanos no provienen del fin; pues dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 14) que «nada obra mirando »á lo malo». Si pues del fin resultase buena ó mala la operacion, ninguna sería mala: lo cual es notoriamente falso.

2.° La bondad de un acto es algo, que en él existe; y el fin es una causa estrínseca: por consiguiente la accion no se dice buena ó mala por consideracion al fin.

3.° No es raro que alguna obra buena se enderece á un mal fin, como cuando uno da limosna por vana jactancia; y al contrario, algunas acciones malas se ordenan á buen fin, como si uno roba para socorrer á un pobre. La accion por lo tanto no es buena ó mala por el fin.

Por el contrario, dice Boecio (Topic. implic. l. 3, c. 1) que «aquello, cuyo fin »es bueno, lo es tambien; y malo, si el »fin lo es».

Conclusion. *Las acciones humanas, como todo aquello, cuya bondad depende de otra cosa, toman su carácter de bondad del fin, de que dependen; ademas de la que les compete por sí mismas y por su objeto y circunstancias.*

Responderémos, que la disposicion de las cosas es idéntica en lo concerniente á la bondad y en cuanto al ser. Hay cosas, cuyo ser no depende de otro, y en estas

(1) Accidentes *per se* ó inherentes ó sustanciales de un acto son los que afectan esencialmente al mismo por su naturaleza, ó por la condicion del acto, ó segun la intencion del operante; y accidentes *per accidens* los que sobrevienen independientemente del acto mismo en lo esencial.

(2) No se trata aquí del fin intrínseco á la accion misma, que afecta á su sustancia y viene á refundirse en su objeto (a. 2); sino del estrínseco y que tomado formalmente es uno de los principios de moralidad, constituyendo una circunstancia muy importante, y no siéndolo si solo se considera materialmente.

basta considerar en absoluto su mismo ser; mas respecto de otras, cuyo ser depende de otro, no se puede ménos de considerar esa relacion de dependencia de su causa: porque, así como el ser de una cosa depende del agente y de la forma; así su bondad depende del fin. Hé aquí porqué en las divinas personas, cuya bondad no depende de otro, no cabe idear bondad procedente del fin; al paso que *las acciones humanas y otras cosas, cuya bondad depende de otra cosa distinta de ellas mismas, derivan su carácter de bondad del fin, de que dependen, aparte de la absoluta inherente á ellas.* Así es que en una accion humana pueden considerarse cuatro clases de bondad: una genérica, en cuanto es accion, pues tanto tiene de bondad cuanto de accion y de entidad (a. 1); otra específica por razon de su objeto conveniente; la tercera originada de las circunstancias, como de accidentes de la accion en cierto modo; y la cuarta procedente del fin, como en virtud de su relacion con la causa de la bondad (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el bien, á que uno mira al obrar, no siempre es verdadero bien, siéndolo á veces en realidad y otras aparente; y en este último caso la accion resultante es mala.

Al 2.º que, aunque el fin sea una causa estrínseca, la debida proporcion al fin y la relacion al mismo son inherentes á la accion.

Al 3.º que nada impide que una accion tenga alguna de las bondades antedichas, y carezca de alguna otra; pudiendo muy bien por lo tanto suceder que sea buena en su especie ó por las circunstancias, y no obstante encaminarse á un fin malo, ó al contrario (2). Pero la accion no es simple ó absolutamente buena sin la concurrencia de todas las (*cuatro*) bondades; pues cualquier defecto singular da orígen á lo malo, al paso que el bien es producido por causa íntegramente buena (3), segun San Dionisio (De div. nom. c. 4, lecc. 22).

ARTÍCULO V. — **¿Es buena ó mala alguna accion humana en su respectiva especie?** (4)

1.º Parece que los actos morales no difieren en especie por razon de su bondad ó malicia: porque lo bueno y lo malo se hallan en los actos del mismo modo que en las cosas (a. 1) (5); y en estas no diversifican la especie, pues tan hombre es el bueno como el malo en su misma especie. Luego tampoco producen diversidad de especie en los actos su bondad y malicia.

2.º El mal, como privacion que es, viene á ser como no ente (6); y el no ente no puede admitir diferencia, segun Aristóteles (Metaph. l. 3, t. 10). Mas, como la diferencia constituye la especie, parece que en el hecho mismo de ser malo un acto no puede pertenecer á especie alguna: segun lo cual lo bueno y lo malo de los actos humanos no los diversifican en especie.

3.º Los efectos de actos diversos en especie son tambien diversos. Pero un efecto mismo en especie puede seguirse de un acto bueno ó malo, como un hombre es engendrado de adulterio ó de legítimo acceso conyugal. Esto prueba que el acto bueno y el malo no difieren en especie.

4.º En los actos lo bueno ó malo proviene á veces de alguna (7) circunstancia (a. 3); y esta, siendo un accidente, no da especie al acto: por consiguiente los actos humanos no se diversifican en

(1) El *fin* adjunto á la accion moral puede ser ó no ser circunstancia. Atendiendo á lo que va dicho en la Cuestion 7.ª y á lo que en la presente se manifiesta por el Doctor Angélico, el *fin* adjunto puede referirse al acto interior ó esterior de la voluntad. Si se refiere al acto interno, no es circunstancia, sino cosa que concurre á especificar la sustancia de la accion; mas, si pertenece al acto esterior, entónces tiene el carácter de circunstancia. — M. C. G.

(2) Pudiendo concurrir muchos fines en la accion moral; cuando esta, considerada bajo *todos sus fines*, resulta buena, no puede tornarse mala por razon del fin: mas acontece á veces que al acto bueno por razon de un fin se le agrega un fin malo; y entónces no se incurre en la contradiccion de que el acto es bueno y malo por causa del fin, sino es que se dice que, faltando la *pureza* á la accion moral por la union del fin malo, por necesidad dicha accion tiene que concluir por ser *impura* y mala. — M. C. G.

(3) Conforme al tan sabido proloquio: *bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*.

(4) Más claro: ¿son de diversa especie una accion buena y otra mala? Así se colige tanto del desarrollo del tema en el cuerpo del artículo como más esplícitamente aún de las soluciones á los arg. 1.º y 2.º

(5) Segun la plenitud ó la deficiencia de su ser, principio aquella de su bondad y causa estotra de lo malo, que hay en ellas, consistente en y proporcionado á la privacion ó carencia ó falta de perfeccion del ser, que respectivamente las compete segun su naturaleza.

(6) V. la C. 48, a. 1 de la 1.ª Parte en el T. 1.º

(7) Decimos alguna, para indicar que no siempre es una sola, ó más bien, que generalmente son varias y múltiples.

especie por razon de su bondad ó malicia.

Por el contrario, segun Aristóteles (Eth. l. 2, c. 1 y 2) «hábitos semejantes »originan actos semejantes» (1). Es así que el hábito bueno y el malo difieren en especie, como la liberalidad y la prodigalidad. Luego tambien el acto bueno y el malo son de diversa especie.

Conclusion. *Lo bueno y lo malo en los actos morales diversifican su especie.*

Responderémos, que todo acto tiene su especie por su objeto, segun se ha dicho (C. 1, a. 3; y C. 18, a. 3): de donde se infiere que necesariamente alguna diferencia del objeto constituye la diversidad de especie en los actos. Es muy de notar empero que esto consiste en que los actos se refieren á un solo principio activo, que no establece tal diferencia entre los actos, en cuanto se refieren á distinto principio activo; pues ninguna cosa, que es tal por accidente, constituye especie, sino solo lo que es por sí. Mas puede darse diferencia del objeto, que exista por sí misma, refiriéndolo á un principio activo, y solo accidentalmente en su comparacion con otro distinto principio: al modo que las nociones de color y sonido difieren por su naturaleza respecto del sentido, y no en cuanto á la inteligencia. Ahora bien: en los actos lo bueno y lo malo se califican así, refiriéndonos á la razon; pues, segun dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 21), «lo bueno del hombre consiste en ser conforme á la »razon; y lo malo en lo que es fuera de »razon». Es bueno en cada cosa lo que la es conveniente segun su forma; y malo lo que desdice en ella del órden *(propio)* de su forma. Resulta patentizado así que la diferencia de bien y mal, por lo que atañe al objeto, se funda en la referencia de ella misma á la razon, es decir, segun que el objeto sea ó no conveniente á esta: y, como algunos actos se llaman humanos ó morales por su referencia á la razon, de aquí evidentemente se deduce que *lo bueno y lo malo* (2) *de los actos morales los diversifica en especie;* puesto que las diferencias esenciales son las que originan la diversidad de especie.

Al argumento 1.º dirémos, que áun en las cosas naturales lo bueno y lo malo, segun sea conforme ó contrario á la naturaleza, diversifican su especie; pues no son de una misma especie *(por ejemplo)* un cuerpo vivo y un cadáver. Del mismo modo lo bueno, como conforme á la razon, y lo malo por estraño á ella constituyen diversa especie de moralidad.

Al 2.º que lo malo importa privacion, no absoluta, sino en su relacion con determinada potencia, que se supone actuando. Así se dice malo en su especie un acto, no porque no tenga objeto, sino porque le tiene no conforme á la razon; cual lo es el apropiarse lo ajeno. Por consiguiente, en cuanto el objeto es algo positivamente, puede constituir especie de acto malo.

Al 3.º que el acto conyugal y el adulterio, referidos á la razon, difieren en especie y tienen por lo mismo efectos diferentes en especie; toda vez que el uno es digno de premio y alabanza, al paso que el otro merece reprobacion y pena: por más que, atendida solo la potencia generativa, no sean de distinta especie y tengan específicamente un solo y mismo efecto.

Al 4.º que la circunstancia se toma á veces como diferencia esencial del objeto en su comparacion con la razon; y en tales casos puede dar especie al acto moral: lo cual precisamente sucede, siempre que una circunstancia transforma el acto de bueno en malo; pues la circunstancia no haría malo el acto, si no fuera porque repugna á la razon.

ARTÍCULO VI. — **El fin diversifica al acto en especies de malo ó bueno?** (3)

1.º Parece que la bondad y la malicia procedentes del fin no dan á los actos diversidad de especie: porque los actos toman su especie del objeto; y el fin es estrínseco á la nocion del objeto: por con-

(1) Los hábitos se forman de actos análogos y repetidos; pero una vez formados dan á su vez orígen á otros actos de la propia índole.

(2) Lo bueno empero constituye formalmente especie, como ente que es positivo y real; miéntras que lo malo solo materialmente y segun el lenguaje usual, pues no puede darse especie ni diversidad de especies, hablando con propiedad, constituidas por privaciones ó no entes, cual es lo malo ó el mal, simple carencia ó falta de bien. V. P. 1.ª C. 48, a. 1, al 2.º.

(3) Véase la nota 2, pág. 130.

siguiente lo bueno y lo malo emanados del fin no diversifican la especie del acto.

2.º Lo que es por accidente no constituye especie (a. 5). Algunos actos se refieren al fin accidentalmente, como el dar limosna por vanagloria: y por lo tanto esos actos no son de diversa especie á causa de la bondad ó malicia del fin.

3.º Actos diversos en especie pueden referirse á un mismo fin; tal como el de la vanagloria, si por esta se ejercen actos de diversas virtudes y vicios. Segun esto lo bueno y lo malo por razon del fin no diversifican la especie de los actos.

Por el contrario: hemos demostrado (C. 1, a. 3) que los actos humanos toman su especie del fin. Luego serán de diversa especie, segun sean por razon del fin buenos ó malos.

Conclusion. *La diversidad de especie en los actos humanos en cuanto á su bondad ó malicia radica formalmente en el fin, que es el objeto propio del acto interno de la voluntad; pero materialmente en el objeto del acto esterno.*

Responderémos, que se dicen humanos ciertos actos, en cuanto son voluntarios, segun lo dicho (C. 1, a. 1). Mas en el acto voluntario hay comprendidos dos actos: uno interior de la voluntad, y otro esterior; y cada uno de estos tiene su objeto respectivamente *propio* (1), siéndolo del acto interno el fin, y del esterno aquello sobre que se ejerce. Así pues como el acto esterno recibe su especie del objeto, sobre que recáe; igualmente el acto interno de la voluntad toma la suya del fin, como de su objeto propio. Lo que *(en esa duplicidad)* está por parte de la voluntad, tiene el carácter de formal respecto de lo que hay de parte del acto esterior; porque la voluntad usa de los miembros como de instrumentos para obrar, y los actos esteriores no tienen carácter de moralidad, sino en cuanto son voluntarios. Por consecuencia *la especie de un acto humano se considera segun el fin en lo formal; y en lo material segun el objeto del acto esterno.* Concuerda con esto y lo comprueba lo que dice Aristóteles (Eth. l. 5, c. 2) que «el que roba » para cometer adulterio es, hablando con » estricta propiedad *(per se loquendo)*, » más adúltero que ladron (2)».

Al argumento 1.º dirémos, que el fin tiene el carácter de objeto, segun lo dicho (aquí mismo y C. 1, a. 3).

Al 2.º que eso de referirse á tal fin puede ser accidental al acto esterno; mas no al interno de la voluntad, el cual y el esterno comparados vienen á ser como la forma y la materia.

Al 3.º que, cuando muchos actos diferentes en especie se dirigen á un mismo fin único; hay sí diversidad de especie en los actos esternos, pero identidad específica en cuanto al único acto interno.

ARTÍCULO VII. — **¿La especie de bondad procedente del fin se contiene bajo la dimanada del objeto, como si esta fuese género, ó al contrario?** (3)

1.º Parece que la especie de bondad originada del fin se contiene bajo la que radica en el objeto, como especie en su género; como cuando uno quiere hurtar, para dar limosna. Porque el acto toma su especie del objeto, segun lo dicho (a. 6 y 2). Pero es imposible que algo esté contenido en alguna otra especie, la cual (4) no lo esté en la suya propia; pues es imposible que una misma cosa se incluya en diversas especies no subalternas. Luego la especie tomada del fin se contiene en la derivada del objeto.

2.º La última diferencia constituye siempre especie especialísima (5). La diferencia fundada en el fin parece ser posterior á la basada en el objeto, puesto

(1) Fíjese la atencion en la palabra *propio*, de que usa el Santo Doctor. Siendo el objeto formal de la voluntad y de todos sus actos el fin, por ser tambien la razon de las cosas que al mismo fin se refieren; dicen los comentadores que Santo Tomás, para indicar esta formalidad del objeto, se valió de la frase *finis autem proprie*: con cuya esplicacion se obvia la dificultad, que pueda tener lugar, considerando que el objeto de eleccion es todo lo que se refiere al fin, distinguiéndose por esto de la volicion é intencion, etc., como se dice (*Eth.* l. 3).

M. C. G.

(2) Porque formal y directamente se propone solo el adulterio, y solo material é indirecta ó accidentalmente comete el hurto, en cuanto hurto, como medio para lograr aquel.

(3) Léase la *Conclusion* con meditado estudio.

(4) Las ediciones romanas (áurea) y de Pádua con Nicolai suprimen la negacion *non*. La romana antigua con el códice de Alcañiz inserta *non* (que no está), y tambien se ve la negacion en las de Nápoles, Madrid y Paris (la reciente de Drioux) con otras. El sentido parece ser que una cosa no puede estar en dos especies diversas y no incluidas la una (más limitada ó especialísima) en la otra (más genérica y comun): léase con cuidado la solucion, que parece supone y justifica la insercion del adverbio negativo *non*.

(5) Bajo la cual ya no cabe ni puede admitirse otra ninguna especie contenida en aquella, determinada por la última diferencia específica.

que el fin tiene carácter de último. Por consiguiente la especie procedente del fin está incluida en la objetiva, como especie especialísima.

3.º Cuanto más formal es una diferencia, tanto es más especial; pues la diferencia es al género lo que la forma á la materia. Es así que la especie originada del fin tiene más de formal que la emanada del objeto (a. 6). Luego la primera de estas está incluida en la segunda, como lo está la especie especialísima bajo un género subalterno.

Por el contrario: cada género tiene sus diferencias determinadas. Mas un acto de determinada especie por razon del objeto puede referirse á infinitos fines, como el hurto á innumerables designios buenos ó malos. Por consecuencia la especie procedente del fin no se contiene bajo la especie tomada del objeto, como en su género.

Conclusion. *La especie de un acto moral tomada del fin no se incluye bajo la que proviene del objeto, como en su género; sino que pertenece á dos distintas especies, fundadas una y otra en diferencias específicas, aunque más general la relacionada con el fin que la originada del objeto.*

Responderémos, que el objeto del acto esterior en relacion con el fin de la voluntad debe considerarse de dos modos: uno como ordenado de suyo *(per se)* al mismo, á la manera que el pelear bien se dirige á la victoria; otro como accidental *(per accidens)*, cual sucede si uno toma lo ajeno con el eventual designio de dar limosna. Pero es preciso segun Aristóteles (Metaph. l. 7, t. 43) que las diferencias constitutivas de las especies, en que un género se divide, lo dividan por sí mismas: porque, si lo hacen solo accidentalmente, la division no es legítima; como no lo sería, clasificando los animales en racional é irracional, y subdividiendo este en alado y sin alas; en atencion á que el ser ó no alado no determina por sí lo que constituye irracional al animal. Sería competente esta division: hay animales con pies y otros sin pies, y de los que los tienen unos tienen dos, otros cuatro y otros en mayor número; porque estas diferencias determinan por sí la primera establecida. Así pues, cuando el objeto no es por sí mismo ordenado al fin, la diferencia específica tomada de aquel no es de suyo determinativa de la procedente de este, ni al contrario; y por lo mismo *ninguna de las dos especies dimanadas de esas diferencias está contenida en la otra, sino que el acto moral en este caso queda incluido en una y otra especie, como segregadas* ambas entre sí: por eso decimos que el que roba para fornicar obra con dos malicias en un solo acto. Mas, *si el objeto se ordena por sí mismo al fin, una de las dos diferencias antedichas es de suyo determinativa de la otra; y por consecuencia una de las dos especies basadas en ellas resultará incluida en la otra.* Réstanos empero examinar, cuál de ellas incluye á cuál: y al efecto observemos ante todo que una diferencia es tanto más específica, cuanto sea más particular la forma de que se origina; en segundo lugar que cuanto más universal es el agente, tanto lo será asímismo la forma procedente de su accion; y por último que un fin corresponde á un agente tanto más universal, cuanto él sea posterior. Así la victoria, último fin del ejército, es el fin intentado por el general en jefe; al paso que la direccion de esta ala ó de aquella brigada es el fin de algun jefe subalterno. Síguese de todo esto que *la diferencia específica procedente del fin es más genérica, que la tomada del objeto por sí mismo dirigido á ese fin, la cual es específica respecto de él* (1): pues la voluntad, cuyo objeto propio es el fin, es el motivo universal respecto de todas las potencias del alma, cuyos objetos propios son los respectivos de los actos particulares.

Al argumento 1.º dirémos, que una cosa no puede por razon de su sustancia incluirse en dos especies, de las que una no esté subordinada á la otra; pero sí en cuanto á los demas *(elementos ó accidentes)* adjuntos *(á la sustancia)*: así

(1) Es decir, que la bondad ó malicia procedente del objeto se contiene ó incluye (como más específica) en la emanada del fin (que es más genérica), como la especie en el género: ó bien, que la contestacion á la pregunta del epígrafe opta por su segundo estremo, que dice *al contrario*, esto es, « la especie moral procedente del fin contiene á la tomada del » objeto ».

una manzana misma puede pertenecer á cierta especie bajo el concepto de su color, por ejemplo, blanco (1); y en atencion á su olor estar contenida en otra especie, tal como la de odorífera. Del propio modo el acto, que por su sustancia está en una especie de naturaleza, puede referirse á dos especies segun las condiciones morales que le sobrevengan, conforme á lo dicho (C. 1, a. 3 al 3.º)

Al 2.º que el fin es lo último en la ejecucion, pero lo primero intentado por la razon, segun la cual se especifican los actos morales.

Al 3.º que la diferencia es respecto del género lo que la forma comparada con la materia, en cuanto constituye al género en acto; pero áun el género se considera como lo mas formal en la especie, en cuanto es más absoluto y ménos restringido: así que áun las partes de la definicion se reducen al género de causa formal (Phys. l. 2, t. 31), en cuyo concepto el género es causa formal de la especie, y tanto más formal cuanto más comun.

ARTÍCULO VIII. — **Hay algun acto indiferente segun su especie?** (2)

1.º Parece que no hay acto alguno indiferente segun su especie: porque lo malo es la privacion de lo bueno, segun San Agustin (Euch. c. 11), y la privacion y el hábito son opuestos inmediatos, segun Aristóteles (in Prædic. cap. De oppos.). Luego no existe acto alguno, que segun su especie sea indiferente, como medio existente entre el bien y el mal.

2.º Los actos humanos toman su especie de su fin ó de su objeto (3), segun queda dicho (a. 6, y C. 1, a. 3). Pero todo objeto y todo fin son buenos ó malos. Luego todo acto humano es segun su especie bueno ó malo. Luego ninguno es indiferente segun su especie.

3.º Segun lo dicho (a. 1) se dice bueno el acto, que tiene la debida perfeccion de bondad; y malo aquel, al que le falta algo de esto. Pero necesariamente todo ó tiene la plenitud total de su bondad ó le falta algo. Luego es necesario que todo acto segun su especie sea bueno ó malo, y ninguno indiferente.

Por el contrario, dice San Agustin (De serm. Domini in monte, lib. 2, c. 18) que «hay ciertas acciones medias, que pue» den hacerse con bueno ó mal espíritu, » sobre las que es temerario juzgar». Luego hay algunos actos indiferentes segun su especie.

Conclusion. *Algunos actos humanos son de suyo indiferentes segun su especie, no interviniendo en ellos la razon.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2), todo acto recibe su especie del objeto; y el acto humano, que se llama moral, toma su especie del objeto, referido al principio de los actos humanos, que es la razon. Por consiguiente, si el objeto del acto encierra algo que conviene al órden de la razon, será un acto bueno segun su especie, como el dar limosna al necesitado; pero, si encierra algo que repugna al órden de la razon, será un acto malo segun su especie, como robar, lo cual es quitar lo ajeno. Sucede sin embargo que *el objeto del acto no encierra cosa alguna perteneciente al órden de la razon*, como el levantar una paja de la tierra, ir al campo y así á este tenor, y *tales actos segun su especie son indiferentes.*

Al argumento 1.º dirémos que hay dos clases de privacion: una que consiste en la privacion del ser, y esta nada deja sino que todo lo destruye; como la ceguera destruye totalmente la vista, las tinieblas la luz y la muerte la vida; y entre esta privacion y el hábito opuesto no puede existir medio alguno acerca de su objeto propio. La otra consiste en ser privado (4), como la enfermedad es una privacion de la salud, no porque toda

(1) Más propiamente *blancura* en abstracto.

(2) Hubo quienes con Juan Hus (condenado como hereje en este y otros puntos por el Concilio de Constanza, *ses.* 15) sostuvieran que «no hay acto alguno indiferente»; en tanto que tampoco han faltado sostenedores del estremo opuesto y no ménos contrario á la fe, diciendo que «lo son todos en sí » mismos ó segun su especie». Escoto enseñaba que todos son ó buenos ó malos por razon de su objeto, doctrina asaz aventurada por su afinidad con la del citado heresiarca. La comun y cierta es la que con la escuela tomista adopta el justo medio consignado en la *Conclusion*, considerando indiferentes aquellos actos, cuyo objeto en nada se relaciona de suyo con la razon, cual es el de levantar del suelo una paja.

(3) Ya se consideren separadamente, en cuanto el fin los especifica formalmente (a. 6) y el objeto materialmente (a. 4); ya en conjunto en el concepto de identificarse el fin con el objeto, conforme á lo espuesto (C. 1, a. 3).

(4) *In privari*, en comenzar á perder algo de la propia forma, ó como incoacion parcial de la completa privacion, que no llega empero á sufrir.

esta sea totalmente destruida, sino porque se constituye como en vía para perder la salud totalmente, lo cual tiene lugar por la muerte. Por consiguiente tal privacion, por lo mismo que deja algo, no siempre es inmediata relativamente al hábito opuesto. De esta manera pues el mal es la privacion del bien, como dice Simplicio (Comment. super. lib. Prædicamentorum, in cap. De oppos); porque no destruye todo el bien, sino que deja algo. Por lo tanto puede existir algun medio entre lo bueno y lo malo.

Al 2.° que todo objeto ó fin tiene alguna bondad ó malicia, al ménos natural; y sin embargo no siempre encierra bondad ó malicia moral, la cual se considera por comparacion á la razon, como queda dicho; y de esta se trata ahora.

Al 3.° que no todo lo que hay en el acto pertenece á su especie. Por consiguiente, aunque en la razon de su especie no se contenga todo lo que pertenece á la plenitud de la misma bondad, no por eso es por su especie malo, ni tampoco bueno; á la manera que el hombre segun su especie ni es virtuoso ni es vicioso.

ARTÍCULO IX. — **Hay algun acto indiferente considerado en el individuo?** (1)

1.° Parece que hay algun acto indiferente en el individuo: porque no hay especie, que no contenga ó pueda contener en sí algun individuo; y algun acto es indiferente segun su especie, como se ha dicho (a. 8). Luego parece que algun acto individual puede ser indiferente.

2.° «De actos individuales se producen hábitos conformes á los mismos», como se dice (Ethic. l. 2, c. 1 y 2). Pero algun hábito es indiferente, segun dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 1) de algunos, como de los alegres y pródigos, que no son malos; y sin embargo consta que no son buenos, pues se apartan de la virtud: por cuya razon son indiferentes segun el hábito. Luego algunos actos individuales son indiferentes.

3.° El bien moral pertenece á la virtud, y el mal moral al vicio. Pero sucede á veces que el hombre no ordena á algun fin de vicio ó de virtud el acto, que por su especie es indiferente. Luego acontece que algun acto individual es indiferente.

Por el contrario, dice San Gregorio en cierta homilía (6 in Ev.): «palabra ociosa »es aquella, que no es útilmente recta, »justamente necesaria ó piadosamente »útil». Pero la palabra ociosa es mala, pues de ella han de dar cuenta los hombres en el dia del juicio, como se dice (Matth. 12, 36). Mas, si no falta en ella razon de justa necesidad ó de pia utilidad, es buena. Luego toda palabra ó es buena ó mala; y por identidad de razon cualquier otro acto es tambien bueno ó malo. Luego ningun acto individual es indiferente.

Conclusion. *Todo acto humano, como ejecutado con deliberacion y considerado en el individuo, es necesariamente bueno ó malo, y no indiferente.*

Responderémos, que sucede á veces que un acto es indiferente en su especie, y sin embargo es bueno ó malo, considerado en el individuo: y esto es así, porque el acto moral segun lo dicho (a. 3) no solo toma su bondad del objeto, que lo especifica, sino tambien de las circunstancias, que son como ciertos accidentes; al modo que hay cosas, que convienen al individuo hombre segun los accidentes individuales, mas no convienen al hombre bajo la razon de especie. Por otra parte es indispensable que todo acto individual tenga alguna circunstancia, por la cual se haga bueno ó malo, al ménos por parte de la intencion del fin: porque, siendo propio de la razon el ordenar, el acto procedente de la razon deliberativa, si no se ordena al debido fin, por esto mismo repugna á la razon é implica concepto de malo; mas, si se ordena al debido fin, conviene entónces con el órden de la razon, é importa nocion de bueno. Necesariamente empero ó se ordena ó no al debido fin. Luego *es preciso que todo acto del hombre, procedente de la razon deliberativa* (2), *conside-*

(1) En el artículo anterior se trataba de los actos considerados en sí mismos, aunque especificados por el objeto ó el fin ó por uno y otro, pero prescindiendo del individuo agente; y así se dan actos indiferentes: en este se consideran como propiamente humanos ó ejecutados con deliberacion por parte del operante, bajo cuyo aspecto ningun acto deliberado es indiferente, sino ó bueno ó malo. Segun esta distincion los actos indiferentes son, más bien que humanos, actos de hombre meramente; y todo acto verdaderamente humano ó moral es bueno ó es malo, sin que ninguno de ellos pueda ser neutro ó indiferente, es decir, ni bueno ni malo.

(2) Y por lo mismo propiamente humano y moral.

rado en el individuo, sea bueno ó malo. Pero, si no procede de la razon deliberativa, sino de cierta imaginacion (como cuando uno se frota la barba ó mueve la mano ó el pie); tal acto no es, propiamente hablando, moral ó humano (1), pues el serlo débese á la razon: y por lo tanto será indiferente, como existente fuera del género de los actos morales (2).

Al argumento 1.º dirémos, que el ser indiferente algun acto segun su especie puede tener lugar de muchos modos: 1.º por serle propio en virtud de su especie el que sea indiferente, y así procede la razon: pero de este modo ningun acto es indiferente por su especie; porque no hay objeto alguno del acto humano, que no pueda ordenarse al mal ó al bien, por el fin ó por *(alguna)* circunstancia. 2.º Puede decirse un acto indiferente por su especie, por cuanto no es por ella bueno ó malo: como no compete al hombre por su especie el ser blanco ó ser negro, como tampoco por su especie el que no sea blanco ó negro puede provenirle al hombre de otro origen ó causa, que no sean principios de su especie.

Al 2.º que el Filósofo dice que aquello, que es nocivo á otros hombres, se dice ser propiamente malo; y segun esto afirma no ser malo el pródigo, porque no daña á otros sino á sí mismo, é igualmente de todos los demas *(actos)*, que no son nocivos á los prójimos. Mas nosotros decimos aquí malo comunmente todo lo que es repugnante á la recta razon; y en este concepto todo acto individual es bueno ó malo, segun lo dicho.

Al 3.º que todo fin intentado por la razon deliberativa pertenece al bien de alguna virtud, ó al mal de algun vicio: porque áun lo mismo, que uno hace ordenadamente para el sustento ó el reposo del cuerpo, ordénase al bien de la virtud en aquel, que dicho bien ordena su cuerpo: y lo propio es notorio en otros *(casos)*.

ARTÍCULO X. — **¿Alguna circunstancia constituye el acto moral en su especie de bueno ó malo?** (3)

1.º Parece que la circunstancia no puede constituir alguna especie de acto bueno ó malo: porque la especie del acto proviene del objeto, y las circunstancias difieren del objeto. Luego estas no especifican el acto.

2.º Las circunstancias se comparan al acto moral como sus accidentes, segun lo dicho (C. 7, a. 1). Es así que el accidente no constituye especie. Luego la circunstancia no constituye alguna especie de bien ó de mal.

3.º De una sola cosa no hay muchas especies. Pero en un solo acto hay muchas circunstancias. Luego la circunstancia no constituye el acto moral en especie alguna de bueno ó de malo.

Por el contrario: el lugar es una circunstancia (4); y sin embargo constituye al acto moral en cierta especie de mal, pues robar algo de un lugar sagrado es sacrilegio. Luego la circunstancia constituye el acto moral en alguna especie de bondad ó malicia.

Conclusion. *Hay á veces circunstancias, que afectan especialmente al órden de la razon, conformándose ó desviándose de él; y las tales necesariamente inducen especie moral del acto, bueno ó malo segun ellas.*

Responderémos que, así como las especies de las cosas naturales se constituyen por las formas naturales; así las especies de los actos morales son constituidos por las formas, segun que son concebidas por la razon, como se infiere de lo dicho (a. 5). Pero, puesto que la naturaleza es determinada á una cosa única, y no puede darse una serie infinita en la naturaleza; necesariamente debe llegarse á alguna última forma, de la cual se tome la diferencia específica, despues de la cual no pueda existir otra alguna. De

(1) Sino solo de los llamados por los teólogos *actos de hombre*, indeliberados ó instintivos y espontáneos, como los de los irracionales; no voluntarios, ni libres, ni por consiguiente imputables á mérito ó culpa.

(2) Tal es la opinion comun de Belarmino, Suarez, Valencia y muchos otros con los tomistas todos en general; de la que disienten algunos con Escoto, Vazquez, San Buenaventura y los escotistas en escaso número.

(3) El Santo Concilio de Trento (*ses.* 15, c. 5) distingue circunstancias que mudan de especie, declarando necesario á la integridad de la confesion sacramental el manifestarlas, como constitutivas de pecado numéricamente distinto del sustancial anejo al acto mismo, cuales son el del incesto ó el de sacrilegio por el parentesto ó carácter sagrado de la persona ó del lugar, etc.: lo cual demuestra pertenecer al dogma católico la doctrina aquí sentada.

(4) La designada por el adverbio local *ubi* en el consabido exámetro: *Quis, quid ubi,...* Véase la C. 7, a. 3, y su nota 1, página 68.

aquí es que en las cosas naturales lo que es accidental á alguna cosa, no puede ser tomado como diferencia constitutiva de especie. Mas el movimiento progresivo *(processus)* de la razon no está determinado á una cosa fija; sino que, dada una, puede proceder á otra: y por esto lo que en un acto se considera como circunstancia añadida al objeto, que determina la especie del acto, puede ademas ser tomado por la razon como condicion principal del objeto determinante de la especie del acto: como el tomar lo ajeno recibe especie de ese concepto de ajeno, y por esto se constituye en especie de hurto; y, si se considera sobre este acto la razon de lugar ó tiempo, tendrémos la de circunstancia. Pero, como que la razon puede ordenar tambien acerca del lugar y del tiempo y otras análogas *(circunstancias)*, de aquí el poderse tomar la condicion del lugar respecto del objeto como contraria al órden de la razon, por ejemplo, en cuanto la razon ordena que no debe hacerse injuria al lugar sagrado; por lo cual el sustraer de un lugar sagrado alguna cosa ajena, añade una especial repugnancia al órden de la razon. Y por esto el lugar, que ántes se consideraba como circunstancia, ahora se mira como condicion principal del objeto y que repugna á la razon. Así pues, *siempre que una circunstancia se refiere al órden especial de la razon, ya en pro, ya en contra, necesariamente la circunstancia especifica el acto moral como bueno ó como malo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la circunstancia, en cuanto da especie al acto, se considera como cierta condicion del objeto, segun lo dicho, y como cierta diferencia específica del mismo.

Al 2.º que la circunstancia, que permanece como tal en su propia naturaleza, siendo como un accidente, no especifica el acto; pero, en cuanto se cambia en condicion principal del objeto, sí lo especifica.

Al 3.º, que no toda circunstancia constituye al acto moral en alguna especie de bien ó de mal, pues no toda circunstancia importa acuerdo ó desacuerdo con la razon. Por lo cual no es preciso, aunque sean muchas las circunstancias de un solo acto, que este sea de muchas especies; si bien por otra parte no repugna que un solo acto moral pertenezca á varias especies de moralidad distintas unas de otras, como se ha dicho (a. 7, al 1.º; y C. 1, a. 3 al 3.º).

ARTÍCULO XI. — **¿Toda circunstancia que aumenta la bondad ó malicia, constituye al acto moral en especie de bueno ó de malo?** (1)

1.º Parece que toda circunstancia perteneciente á la bondad ó malicia especifica el acto; porque lo bueno y lo malo son diferencias específicas de los actos morales. Lo que establece pues diferencia en la bondad ó malicia del acto moral, produce en él una diferencia específica; y esto es ser diferente segun la especie (2). Pero lo que se añade á la bondad ó malicia del acto, hace que difiera segun la bondad y malicia. Luego lo hace diferente segun la especie; y en su consecuencia toda circunstancia, que añade bondad ó malicia al acto, constituye especie.

2.º Ó la circunstancia sobreviniente tiene en sí alguna razon de bondad ó malicia, ó no la tiene. Si no la tiene, nada puede añadir á la bondad ó malicia del acto; porque lo que no es bueno no puede producir lo más bueno, y lo que no es malo no puede hacer más malo: y, si tiene en sí razon de bondad ó malicia, por esto mismo tiene cierta especie de bueno ó de malo. Luego toda circunstancia, que aumenta la bondad ó malicia, constituye una nueva especie de bien ó de mal.

3.º Segun San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22) «el mal resulta de

(1) Trátase aquí de las llamadas circunstancias *agravantes*, que no todas mudan ó cambian la especie moral del acto, ó más claramente, no todas dan orígen á especial bondad ó malicia de la accion, aparte de la que la es sustancial en sí misma ó inherente por razon del objeto y del fin; segun se colige de la doctrina de los Concilios Lateranenses bajo Inocencio III (c. 21) y Tridentino (*ses.* 14, c. 5), donde se suponen circunstancias que no cambian la especie, en el hecho de legislar aparte sobre las que la cambian y que deben declararse con la consiguiente especificacion; como que hasta originan denominacion específica del pecado constituido por ellas, llamándose este sacrilegio, incesto, adulterio, simonía, etc. Hay pues circunstancias, que agravan la bondad ó la malicia del acto moral, sin comunicarle nueva especie; y estas son el objeto del artículo, cuyo epígrafe anotamos.

(2) Véase la nota 2, pág. 132, C. 18, a. 5.º

» defectos singulares »; y toda circunstancia agravante de la malicia tiene un defecto especial. Luego toda circunstancia importa nueva especie de pecado; y por la misma razon cualquiera circunstancia, que aumenta la bondad, parece añadir una nueva especie de bien; así como cada unidad añadida á un número (1) forma una nueva especie de este: porque el bien consiste en el número, peso y medida (2).

Por el contrario: « el más y el ménos « no diversifican la especie » (3). Es así que el más y el ménos es circunstancia, que añade bondad ó malicia. Luego no toda circunstancia, que añade bondad ó malicia, constituye al acto moral en una especie de bien ó de mal.

Conclusion. *No toda circunstancia agravante de la bondad ó malicia varía la especie del acto moral.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 10) la circunstancia da al acto moral una nueva especie de bien ó de mal, en cuanto se refiere á un órden especial de la razon. Mas sucede á veces que la circunstancia no se refiere al órden de la razon en lo bueno ó malo, á no presuponerse otra circunstancia, de la que el acto moral trae especie de bien ó de mal: así el quitar algo en grande ó pequeña cantidad no se refiere al órden de la razon en el bien ó en el mal, sino en cuanto se presupone alguna otra condicion, por la que el acto tiene malicia ó bondad, por ejemplo, la de que la cosa pertenece á otro, lo cual repugna á la razon. Por consiguiente el quitar lo ajeno en grande ó pequeña cantidad no diversifica la especie del pecado; sin embargo puede agravarlo ó disminuirlo: y lo mismo sucede en otros males ó bienes. En su consecuencia *no toda circunstancia, que aumenta en bondad ó malicia, varía la especie del acto moral* (4).

Al argumento 1.° dirémos, que en las cosas susceptibles de aumento ó diminucion la diferencia de intensidad ó de atenuacion no diversifica la especie; como lo que difiere en blancura más ó ménos, no difiere segun la especie del color: y de la misma manera lo que produce la diversidad en el bien ó el mal segun la intensidad ó diminucion, no produce diferencia del acto moral segun su especie.

Al 2.° que la circunstancia, que agrava el pecado, ó que aumenta la bondad del acto, no tiene á veces bondad ó malicia considerada en sí, sino por relacion á otra condicion del acto, segun se ha dicho: por consiguiente no produce una especie nueva, sino que aumenta la bondad ó malicia, que proviene de otra condicion del acto.

Al 3.° que no toda circunstancia entraña un defecto particular en sí misma, sino solamente por relacion á alguna otra; y de la misma manera no toda circunstancia agrega por sí una nueva perfeccion, sino únicamente por relacion á otra: y por lo tanto, aunque aumente la bondad ó malicia, no siempre sin embargo varía la especie del bien ó del mal.

(1) Véase en el T. 1.° la nota 1 de la pág. 41.

(2) P. 1.ª, C. 5, a. 5; T. 1.° pág. 40.

(3) Porque la cantidad, como accidente que es, no afecta á la esencia: axioma ó proloquio filosófico muy comun é indiscutible.

(4) Ademas de las circunstancias que diversifican la especie y de las agravantes hay un tercer género de ellas, que ni agravan la bondad ó malicia, ni inducen diversa especie de moralidad, cuales son la de robar con la mano derecha ó la izquierda (por ejemplo) ó la de matar á un hombre vestido de traje blanco ó azul, ó ántes ó despues del medio dia; y estas en nada modifican la moralidad del acto por sí mismas, con tal que no se presuponga alguna otra, que la agrave ó cambie su especie: como sucederia, si uno matase á un juez investido de su toga ó á un sacerdote revestido de sus sacros ornamentos; por cuanto en tales casos el traje denota la representacion de ministro de Dios ó de la justicia respectivamente.

CUESTION XIX.

De la bondad y malicia del acto interior de la voluntad (1).

Vamos á tratar de la bondad del acto interior de la voluntad, acerca de lo cual espondrémos estos diez artículos: 1.º La bondad de la voluntad depende del objeto?—2.º Depende solamente del objeto?—3.º Depende de la razon?—4.º Depende de la ley eterna?—5.º La razon que yerra, obliga?—6.º La voluntad, siguiendo contra la ley de Dios á la razon que yerra, es mala?—7.º La bondad de la voluntad en las cosas concernientes al fin depende de la intencion del fin?—8.º La cantidad de la bondad ó malicia en la voluntad sigue á la cantidad del bien ó del mal en la intencion?—9.º La bondad de la voluntad depende de la conformidad con la voluntad divina?—10.º Es necesario que la voluntad humana se conforme á la divina voluntad relativamente al objeto querido, para que sea buena?

ARTÍCULO I. — **La bondad de la voluntad depende del objeto?**

1.º Parece que la bondad de la voluntad no depende del objeto; porque la voluntad no puede tener por objeto sino el bien, puesto que «el mal está fuera de ella», como dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22). Luego, si la bondad de la voluntad se juzgára por el objeto, seguiríase que toda voluntad sería buena y ninguna mala.

2.º El bien se encuentra ante todo en el fin; por consiguiente la bondad del fin como tal no depende de otra cosa. Pero segun Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 5) «la »accion buena es el fin, aunque la eje»cucion nunca lo sea» (2); porque se ordena siempre como á su fin á algo ya hecho. Luego la bondad del acto de la voluntad no depende de algun objeto.

3.º Cual es cada ser, tal hace sea su hechura (3). Pero el objeto de la voluntad es lo bueno con bondad natural; y por consiguiente no puede dar á la voluntad la bondad moral. Luego la bondad moral de la voluntad no depende del objeto.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 5, c. 1) que «la justicia es la »que nos hace querer lo justo»; y por la misma razon la virtud es la que nos hace querer el bien. Pero la buena voluntad es la que está conforme con la virtud. Luego la bondad de la voluntad consiste en que uno quiere el bien.

Conclusion. *La bondad ó malicia en los actos de la voluntad se estima ó considera segun sus respectivos objetos, que son los que diversifican la especie de su moralidad* (4).

Responderémos, que el bien y mal son por sí diferencias de los actos de la voluntad: porque el bien y el mal pertenecen por sí á la voluntad, como lo verdadero y lo falso á la razon, cuyo acto se distingue *per se* por la diferencia de lo verdadero y lo falso, segun que decimos que una opinion es verdadera ó falsa. Por lo cual la voluntad buena ó mala son actos

(1) Despues de haber tratado de la bondad y malicia de los actos humanos en general, concrétase en esta Cuestion á los actos internos de la voluntad, entendiéndose de los elícitos ó producidos sustancialmente por la voluntad misma, sin poner en juego ó hacer uso de las potencias á ella subordinadas; pues al exámen de los esternos ó imperados dedica la siguiente C. 20.

(2) El fin de la ejecucion (*factionis*) ó de la obra ó hecho es diverso de la ejecucion misma; pero no siempre lo es el fin de la accion ó del acto (*actionis*), segun prueba el mismo Santo Tomás interpretando á Aristóteles.

(3) Lo mismo que en lo natural en lo moral: así el calor produce calor, y los hábitos buenos provienen de actos buenos y á su vez dan orígen á acciones tambien buenas.

(4) Segun lo espuesto en la C. 18, a. 2 y 7.

diferentes segun la especie. Mas la diferencia de la especie en los actos proviene de sus objetos, como se ha dicho (C. 18, a. 5) : y por esto *el bien y el mal en los actos de la voluntad se considera propiamente* (1) *segun los objetos.*

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad no siempre tiene por objeto el bien real, siéndolo á veces el bien aparente, que con efecto encierra algo de bien, aunque no es en absoluto digno de ser apetecido ; y por esta causa el acto de la voluntad no es bueno siempre, y sí algunas veces malo.

Al 2.º que, aunque algun acto pueda ser el fin último del hombre bajo algun concepto, sin embargo tal acto no es acto de la voluntad (2), como se ha dicho (C. 3, a. 4) (3).

Al 3.º que la razon representa el bien á la voluntad como objeto ; y, en cuanto se comprende bajo el órden de la razon, pertenece al género de moralidad y da al acto de la voluntad una bondad moral : porque la razon es el principio de los actos humanos y morales, segun lo dicho (C. 18, a. 5).

ARTÍCULO II. — **La bondad de la voluntad depende únicamente del objeto?** (4)

1.º Parece que la bondad de la voluntad no depende solo del objeto ; puesto que el fin tiene mayor afinidad con la voluntad que con otra potencia. Pero los actos de otras potencias reciben su bondad, no solamente del objeto, sino tambien del fin, como se infiere de lo dicho (C. 18, a. 4). Luego asímismo el acto de la voluntad recibe su bondad, no solo del objeto, sino tambien del fin.

2.º La bondad del acto no solo proviene del objeto, sí tambien de las circunstancias, segun se ha dicho (C. 18, a. 3). Mas sucede que es diversa la bondad y malicia en el acto de la voluntad segun la diversidad de las circunstancias ; v. gr. si alguno quiere cuando debe, y donde debe, y cuanto debe, y del modo que ó segun (5) debe. Luego la bondad de la voluntad no solamente depende del objeto, sino tambien de las circunstancias.

3.º La ignorancia de las circunstancias es causa de la malicia de la voluntad, como se ha demostrado (C. 6, a. 8). Mas esto no sería así, si la bondad y malicia de la voluntad no dependiese de las circunstancias. Luego la bondad y malicia de la voluntad depende de las circunstancias, y no solo el objeto.

Por el contrario: por las circunstancias en cuanto tales no se especifican los actos, segun se ha dicho (C. 18, a. 10, al 2). Pero el bien y el mal son diferencias específicas de los actos de la voluntad segun lo dicho (C. 18, a. 5). Luego la bondad y malicia de la voluntad no depende de las circunstancias, sino de solo el objeto.

Conclusion. *La moralidad (bondad ó malicia) de la voluntad depende solo del objeto, único que* per se *constituye al acto bueno ó malo ; y no de las circunstancias, que son meros accidentes suyos.*

Responderémos, que en todo género cuanto algo es más principal, tanto es más simple y reducido á ménos elementos, como los primeros cuerpos son los más simples ; y por esto vemos que las cosas, que son las primeras en todo género, son simples de algun modo y se reducen á la unidad. Mas el principio de la bondad y malicia de los actos humanos radica en el acto de la voluntad : por cuya razon la bondad y malicia de la voluntad se consideran bajo cierto concepto único ; en tanto que la bondad y malicia de los otros actos pueden estimarse bajo conceptos diversos. Pero aquella unidad, que es el principio en cada género, no lo es *per accidens* sino *per se* ; porque todo lo

(1) Es decir, radical y principalmente ; pues queda sentado que la moralidad de las acciones humanas recibe tambien diversificacion específica del fin (C. 18, a. 4) y áun de algunas circunstancias (C. 18, a. 3 y 10).

(2) Y sí más bien del entendimiento, alguna de cuyas operaciones puede ser y es en efecto el último fin formalmente considerado, ó como fin llamado *quo*.

(3) Pero más espresamente en la C. 1, a. 1, al 2.º Véase.

(4) Sí, considerando el objeto en toda su amplitud y como comprensivo del fin y de las circunstancias; pues de otro modo se contrariaría lo establecido en la C. 18, a. 4 y 10, respecto á ese doble elemento integrante del objeto en cuanto á la especificacion moral del acto. Con esta salvedad no solo desaparece todo viso de contradiccion, sino que se amplía y corrobora la doctrina ya sentada.

(5) La aparente redundancia de los dos adverbios *quomodo* y *prout* se esplica perfectamente, ya por el intento de insinuar enfáticamente y con cierto espresivo pleonasmo la importancia de la consideracion del modo ; ya tambien quizá porque el 1.º se refiere al modo de ser ó cualidad del objeto mismo en sí (como si es sagrado ó intrínsecamente malo, por ejemplo), y el 2.º al modo ó disposicion actual del agente ó al motivo de su voluntad, como constitutivo de la intencion : equivaliendo en tal caso el *prout* al *cur* del formulario espuesto en la C. 7, a. 3.

que es *per accidens* se reduce á lo que es *per se*, como á su principio. Así pues *la bondad de la voluntad depende únicamente de lo que* per se *produce la bondad del acto, es decir, del objeto; y no de las circunstancias, qué son ciertos accidentes del acto* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el fin es el objeto de la voluntad, mas no de las otras fuerzas *(ó potencias)*. Así pues en cuanto al acto de la voluntad la bondad, que proviene del objeto, no difiere de la que resulta del fin, como en los actos de las otras potencias; sino en caso *per accidens*, segun que el fin depende del fin, y la voluntad de la voluntad.

Al 2.º que, suponiendo que la voluntad sea del bien, ninguna circunstancia puede hacerla mala. Lo que se dice pues que uno quiere algun bien, cuando no debe, puede entenderse de dos modos: 1.º en el sentido de que la circunstancia se refiera á lo querido, y así la voluntad no es del bien; pues querer hacer algo cuando no se debe hacer, no es querer lo bueno; 2.º de modo que la circunstancia se refiera al acto de querer, y así es imposible que uno quiera lo bueno, cuando no debe; porque siempre debe el hombre querer el bien: á no ser *per accidens*, en cuanto queriendo este bien es impedido de querer entónces algun bien debido; y en tal caso el mal no proviene de que se quiera aquel bien, sino de que no se quiere el otro: y lo mismo debe decirse respecto de las demas circunstancias.

Al 3.º que la ignorancia de las circunstancias escusa la malicia de la voluntad, segun que las circunstancias se refieren al objeto querido, es decir, en cuanto ignora las circunstancias del acto que quiere.

ARTÍCULO III. — **La bondad de la voluntad depende de la razon?** (2)

1.º Parece que la bondad de la voluntad no depende de la razon: porque lo anterior no depende de lo posterior; y el bien pertenece ántes á la voluntad que á la razon, segun resulta de lo dicho (C. 8, a. 1; y C. 9, a. 1). Luego el bien de la voluntad no depende de la razon.

2.º El Filósofo dice (Ethic. l. 6, c. 2) que « la bondad del entendimiento prác» tico es lo verdadero conforme al recto » apetito »; y este es la buena voluntad. Luego la bondad de la razon práctica depende de la bondad de la voluntad, más bien que al contrario.

3.º El motor no depende de aquello que es movido, sino al contrario. La voluntad empero mueve á la razon y á las otras potencias, como se ha dicho (C. 9, a. 1). Luego la bondad de la voluntad no depende de la razon.

Por el contrario, dice San Hilario (De Trin. l. 10): « es inmoderada toda per» tinacia en las voluntades (3) adopta» das, cuando la voluntad no está some» tida á la razon ». Pero la bondad de la voluntad consiste en no ser inmoderada. Luego la bondad de la voluntad depende de que esté sujeta á la razon.

Conclusion. *La bondad de la voluntad depende de la razon, del propio modo y por lo mismo que depende del objeto propuesto á aquella por esta.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1 y 2) la bondad de la voluntad depende propiamente del objeto. Mas el objeto de la voluntad la es propuesto por la razon; puesto que el bien del entendimiento y el objeto de la voluntad proporcionado á ella, y el bien sensible ó imaginario no es proporcionado á la voluntad, sino al apetito sensitivo; porque la voluntad puede dirigirse al bien universal, que la razon aprende; miéntras que el apetito sensitivo no tiende sino al bien particular, que aprende la potencia sensitiva. Por consiguiente *la bondad de la voluntad depende de la razon, del modo mismo que depende del objeto.*

(1) Medítese bien lo espuesto en la nota 4, pág. 141; y se comprenderá fácilmente la conciliacion de esta tésis tan esclusiva con las allí citadas, por cuanto el objeto aquí se entiende abarcar todo lo bueno ó malo incluido en él, véngale de sí propio ó de alguna circunstancia ó de otro cualquier concepto, y lo que constituye la bondad ó malicia de un acto voluntario (como es bien obvio y natural) es el bien ó el mal querido ó intentado por la voluntad en su operacion moral ó deliberada. Esto nos dispensa de descender á las diversas interpretaciones, que dan unos ú otros teólogos al testo literal, segun su diferente apreciacion y las escuelas en que militan.

(2) Depende de solo el objeto segun lo demostrado y en el sentido espuesto en el a. precedente, como de principio estrínseco; pero, como principio intrínsecamente directivo de la voluntad en su operacion, claro es que interviene indispensablemente en sus actos la razon: y esto es lo que en armonía y como aplicacion de lo sentado en el a. 1 de la C. 9 se propone establecer aquí.

(3) Resoluciones ó decisiones de la voluntad.

Al argumento 1.° dirémos, que el bien, en cuanto tal ó considerado como cosa deseable, pertenece ántes á la voluntad que á la razon: pero no obstante ántes pertenece á la razon en el concepto de verdadero, que á la voluntad bajo el de apetecible; por cuanto el apetito de la voluntad no puede ser de lo bueno, si no es ántes aprendido por la razon.

Al 2.° que Aristóteles en el pasaje aducido habla del entendimiento práctico, segun que aconseja y raciocina sobre los medios, conducentes al fin, pues así se perfecciona por la prudencia. Pero en los medios, que conducen al fin, la rectitud de la razon consiste en su conformidad con el deséo del fin legítimo; y sin embargo áun este mismo apetito del fin legítimo presupone una justa idéa del fin, la cual se obtiene por la razon.

Al 3.° que la voluntad en cierto modo mueve á la razon y la razon por otro distinto mueve á la voluntad, esto es, por parte del objeto, como se ha dicho (C. 9, a. 1).

ARTÍCULO IV. — **La bondad de la voluntad depende de la ley eterna?** (1)

1.° Parece que la bondad de la voluntad humana no depende de la ley eterna; porque no hay más que una sola regla y medida de una sola cosa. Es así que la regla de la voluntad humana, de la que depende su bondad, es la recta razon: luego la bondad de la voluntad no depende de la ley eterna.

2.° « La medida es de la misma naturaleza que el objeto medido », como se dice (Metaph. l. 10, t. 4). Es así que la ley eterna no es de la misma naturaleza que la ley humana. Luego la ley eterna no puede ser la medida de la voluntad humana, de modo que de aquella dependa la bondad de esta.

3.° La medida debe ser de todo punto cierta; y la ley eterna nos es desconocida; luego no puede ser la medida de nuestra voluntad, de modo que la bondad de esta dependa de aquella.

Por el contrario, San Agustin dice (Contra Faustum, l. 22, c. 27) que « pecado es el dicho, hecho ó deséo contrario á la ley eterna ». Es así que la malicia de la voluntad es la raíz del pecado. Luego, oponiéndose la malicia á la bondad, la bondad de la voluntad depende de la ley eterna.

Conclusion. *La bondad de la voluntad humana depende de la ley eterna, y mucho más que de la humana razon, causa segunda y subordinada á aquella primera causa.*

Responderémos, que en todas las causas ordenadas el efecto depende más de la causa primera que de la segunda: porque esta no obra sino en virtud de la primera; y el que la razon humana sea regla de la voluntad humana, por la cual se mide su bondad, proviénela de la ley eterna, que es la razon divina: por lo cual se lee (Ps. 4, 6): *Muchos dicen ¿quién nos manifiesta los bienes?* (v. 7) *sellada está, Señor, sobre nosotros la lumbre de tu rostro;* como si dijese: « la luz de la razon, que está en nosotros, en tanto puede mostrarnos los bienes y regular nuestra voluntad, en cuanto es luz de su rostro, esto es, derivada de él ». Por consiguiente es bien notorio que *mucho más depende la bondad de la voluntad humana de la ley eterna que de la razon humana;* y allí, donde esta es deficiente, es necesario recurrir á la razon eterna.

Al argumento 1.° dirémos, que no hay muchas medidas próximas de una sola cosa; pueden no obstante existir muchas medidas, de las cuales una esté subordinada á otra.

Al 2.° que la medida próxima es homogénea de lo mensurado; mas no la remota.

Al 3.° que, aunque nos es desconocida la ley eterna, segun que se halla en la mente divina; se nos da no obstante á conocer de algun modo, ya por la razon natural derivada de ella como su propia imágen, ya por alguna revelacion sobreañadida.

(1) Por ley eterna ó divina se entiende aquí en general la razon de la divina Sabiduría, segun la cual Dios lo rige todo encaminándolo á su fin; y no precisamente como la espresion preceptiva de su soberana voluntad, imponiendo mandatos terminantes y concretos, como los del Decálogo por ejemplo.

ARTÍCULO V. — La voluntad en desacuerdo con la razon que yerra (1) es mala?

1.° Parece que la voluntad, que está en desacuerdo con la razon errónea, no es mala; porque la razon es la regla de la voluntad humana, en cuanto se deriva de la ley eterna, segun lo dicho (a. 4). Pero la razon que yerra no se deriva de la ley eterna. Luego la conciencia *(ratio errans)* errónea no es regla de la volutad humana; y por tanto la voluntad no es mala disintiendo de la razon equivocada.

2.° Segun San Agustin «el mandato » de una potestad inferior no obliga, si es » contrario al mandato de la potestad su» perior; como si el procónsul manda al» go, que el emperador prohibe». Pero la razon errónea propone á veces algo, que es contrario al precepto del superior, es decir, de Dios, cuya autoridad es soberana. Luego el dictámen de la razon errónea no obliga; y por lo tanto la voluntad no es mala, si está en desacuerdo con la conciencia errónea.

3.° Toda mala voluntad se reduce á alguna especie de malicia. Pero la voluntad en desacuerdo con la razon errónea no puede reducirse á especie alguna de malicia; como si la razon yerra indicando que se debe fornicar, la voluntad del que no quiere fornicar no puede reducirse á malicia alguna. Luego la voluntad en desacuerdo con la razon errónea no es mala.

Por el contrario, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 79, a. 13), la conciencia no es otra cosa que la aplicacion de la ciencia á algun acto: y la ciencia está en la razon. La voluntad pues, que está en desacuerdo con la razon errónea, es contraria á la conciencia. Es así que tal voluntad es siempre mala, pues se dice (Rom. 14, 23): *todo lo que no es segun fe, es pecado*, esto es, todo lo que es contra la conciencia. Luego la voluntad en discordancia con la razon errónea es mala.

Conclusion. *Toda voluntad en desacuerdo con la razon, sea esta recta ó errónea, es mala.*

Responderémos que, como la conciencia es en cierto modo el dictámen de la razon, toda vez que es cierta aplicacion de la ciencia al acto, como se ha dicho (P. 1.ª, c. 73, a. 13); preguntar *si la voluntad que se separa de la razon errónea, es mala*, es lo mismo que inquirir si *la conciencia errónea obliga*. Acerca de esto algunos distinguieron tres géneros de actos: porque unos son buenos por su género, otros son indiferentes, y otros malos por el género. Dicen pues que, si la razon ó la conciencia dicta que se debe hacer algo, que es bueno por su género, no hay en eso error: como ni lo hay, si dice que no debe hacerse alguna cosa, que es mala por su género; pues por la misma razon se mandan los bienes que se prohiben los males. Mas, si la razon ó la conciencia sugiere á alguno que cosas, que son malas en sí, está obligado á hacerlas por precepto, ó que están prohibidas las que son en sí buenas, habrá entónces razon ó conciencia errónea: así como tambien, si dicta á uno que lo que es por sí indiferente, como levantar una paja del suelo, está prohibido ó mandado (2). De aquí deducen que la razon ó conciencia errónea acerca de las cosas indiferentes, ya mandando, ya prohibiendo, obliga de tal modo, que la voluntad discordante de tal razon errónea será mala y pecado: mas la razon ó conciencia errónea, preceptuando cosas, que son por sí malas, ó prohibiendo las que son por sí buenas y necesarias para la salvacion, no obliga; y por lo mismo en las tales cosas la voluntad, que se aparta de la razon ó conciencia errónea, no es mala. Esto empero no es razonable (3): porque en las cosas indiferentes la voluntad discordante de la razon ó conciencia errónea es mala de algun modo por el objeto, del que depende la bondad ó malicia de la voluntad; mas no por el objeto segun su naturaleza, sino segun que es aprendido *(per*

(1) La conciencia errónea, como hoy se dice en el lenguaje técnico usual. Lo que aquí se discute es pues, si la conciencia errónea obliga, ó lo que es lo mismo, si debe ó no obrarse segun su dictámen.

(2) De aquí la definicion de la conciencia errónea: «la que » propone lo falso como verdadero».

(3) A no suponerse vencible el error, por cuanto el operante pudiera y debiera desvanecerlo con diligencia al ménos ordinaria, cual suele aplicarla á los asuntos ó negocios de interes para él comun ó regular, habiendo advertido tal error ó siquiera recelando y dudando acerca de la exactitud del juicio ó fallo de su conciencia errónea. Habla pues aquí de la conciencia invenciblemente errónea.

accidens) por la razon como bueno ó como malo, para hacerlo ó evitarlo. Y, puesto que el objeto de la voluntad es lo que le propone la razon, segun lo dicho C. 8, a. 1); síguese que la voluntad, al dirigirse á lo que la razon le presenta como malo, acepta el concepto de malo: y esto tiene lugar, no solo en las cosas indiferentes, sino tambien en las buenas ó malas *per se;* pues no solamente lo que es indiferente puede recibir el carácter de bien ó de mal *per accidens,* sino que áun lo que es bueno puede tomar carácter de malo, ó lo que es malo de bueno, segun el concepto que la razon se forme: así el abstenerse de la fornicacion es cierto bien; y sin embargo no es llevada la voluntad á este bien, sino segun que se lo propone la razon. Si pues se le propone como un mal por la razon errónea, es llevada á este acto como hácia una cosa mala: y por consiguiente la voluntad será mala; pues que quiere lo malo, no en verdad lo que es malo *per se,* sino aquello que lo es *per accidens* á causa de la aprension de la razon. Asímismo creer en Cristo es *per se* bueno y necesario para la salvacion; mas la voluntad no es dirigida á esto, sino en cuanto se lo propone la razon: por lo tanto, si la razon se lo propone como malo, la voluntad será llevada á ello como malo; no porque lo sea en sí, sino que lo es *per accidens* segun la aprension de la razon. Hé aquí porqué dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 1 y 2) que «el incontinente, absolutamente hablando, es el que no sigue la recta razon, »y lo es *per accidens* el que no sigue la »razon falsa». En vista de todo lo espuesto debe decirse en absoluto que *toda voluntad discordante de la razon, ya recta, ya errónea, es siempre mala.*

Al argumento 1.° dirémos que, aunque el juicio de la razon errónea no se derive de Dios, sin embargo la razon errónea propone su juicio como verdadero, y por consiguiente como derivado de Dios, de quien procede toda verdad.

Al 2.° que la espresion de San Agustin tiene lugar, cuando se conoce que la potestad inferior manda algo contra el precepto de la potestad superior: mas, si alguno creyese que el mandato del procónsul era precepto del emperador; al despreciar el precepto del procónsul, despreciaría el del emperador: y asímismo, si algun hombre conociese que la razon humana dictaba algo contra el precepto de Dios, no estaría obligado á seguirla; pero entónces la razon no sería totalmente errónea. Ahora, cuando la razon errónea propone algo como precepto de Dios, en tal caso lo mismo es despreciar el dictámen de la razon que el precepto de Dios.

Al 3.° que la razon, cuando aprende algo como malo, siempre lo aprende bajo algun concepto de malo, sea porque contraría al divino precepto, ó ya porque es escándalo, ó bien por algo semejante; y entónces á tal especie de malicia se reduce tal voluntad mala.

ARTÍCULO VI.—**La voluntad, que concuerda con la razon errónea, es buena?** (1)

1.° Parece que la voluntad acorde con la razon errónea es buena: porque, así como la voluntad discordante de la razon tiende á lo que la razon juzga malo, así la voluntad concorde con la razon á lo que esta juzga bueno. Es así que la voluntad en desacuerdo con la razon errónea es mala. Luego la voluntad de acuerdo con la razon errónea es buena.

2.° La voluntad conforme con el precepto de Dios y de la ley eterna siempre es buena. Es así que la ley eterna y el precepto de Dios nos son propuestos por la aprension de la razon áun errónea.

(1) Pudiera creerse al pronto completamente antitética de la anterior esta pregunta, y resuelta por lo mismo sin vacilacion ni exámen en sentido afirmativo, como un simple corolario perfectamente lógico de aquella. Pero no es difícil comprender que eso podría en algun caso equivaler á cohonestar ó disculpar un mal por otro, como si (por ejemplo) el hecho criminal del adulterio se escusase de culpa, por ser robado el precio de ese crímen, con solo suponer errónea apreciacion ó conciencia respecto del hecho de hurtar, con el designio de atacar á la fidelidad conyugal. Notoria por demas la monstruosidad de tal teoría deja entrever desde luego que la conformidad de la voluntad con el juicio falso de la razon no siempre basta á justificarla ó escusarla de culpabilidad, pudiendo radicar esta en el deber no cumplido de rectificar el error de la conciencia; que solo será escusable, cuando la ignorancia de la verdad sea para ella invencible. Hé aquí porqué en el cuerpo del artículo se hace la esplícita referencia al a. 8 de la C. 6, como precedente indispensable para resolver el punto aquí debatido, segun que la ignorancia cause ó no involuntario, y habida consideracion á la negligencia en informarse de lo cierto, causa indirecta pero determinante de la responsabilidad censurable del agente, cuando no ha puesto la solicitud que debiera en disipar la ignorancia ó el error. Con estas indicaciones se entenderá bien la *Conclusion* y el fundamento en que se apoya. Téngase presente la nota anterior á esta.

Luego la voluntad de acuerdo áun con la razon errónea es buena.

3.° La voluntad discordante de la razon errónea es mala. Si pues la voluntad concorde con la razon errónea, es tambien mala, parece que toda voluntad del que tiene conciencia errónea es mala ; y así el tal hombre estaría perplejo, y pecaría necesariamente : lo cual es inadmisible. Luego la voluntad acorde con la razon errónea es buena.

Por el contrario: la voluntad de los asesinos de los apóstoles era mala; y sin embargo estaba de acuerdo con la razon errónea de ellos, segun aquello (Joann. 16, 2) : *Viene la hora, en que cualquiera que os mate pensará que hace servicio á Dios*. Luego la voluntad en consonancia con la razon errónea puede ser mala.

Conclusion. *La voluntad conforme con la conciencia errónea es mala* [1], *si ese error de la razon es ó directamente voluntario ó debido á negligencia respecto á lo que hay obligacion de saber ; y no lo es* [2], *si el tal error es involuntario, por recaer sobre alguna circnnstancia, cuyo conocimiento no es obligatorio, ni supone por lo mismo negligencia culpable.*

Responderemos que, así como la cuestion anterior viene á refundirse en la pregunta, «si la conciencia errónea obliga»; la presente se reduce á investigar, «si la conciencia errónea escusa». Pero la solucion de esta depende de lo que se ha dicho sobre la ignorancia (C. 6, a. 8), á saber, que la ignorancia á veces causa lo involuntario, pero otras no : y, puesto que el bien y el mal moral consisten en el acto, en cuanto es voluntario, como consta de lo espuesto (a. 2) ; es evidente que aquella ignorancia, que causa lo involuntario, escluye todo concepto de bien y de mal moral; mas no así la que no lo causa. Tambien queda sentado (C. 6, a. 8) que la ignorancia en algun modo voluntaria, séalo directa ó indirectamente, no causa lo involuntario. Y digo ignorancia directamente voluntaria aquella, á la cual se dirige el acto de la voluntad, é indirectamente voluntaria la que resulta de la negligencia, porque uno no quiere aprender lo que está obligado á saber, como se ha dicho (ibid.) *Si pues el error de la razon ó conciencia es voluntario directa ó indirectamente á causa de la negligencia, por versar acerca de lo que uno está obligado á saber ;* en este caso *el tal error* de razon ó conciencia *no escusa de que sea mala la voluntad concorde con la razon ó conciencia, que de esta manera yerra*. Pero, *si el error causa lo involuntario, por cuanto proviene de la ignorancia de alguna circunstancia sin negligencia alguna*, entónces *tal error de razon ó conciencia escusa de ser mala la voluntad conforme con la razon errónea*: por ejemplo, si la razon errónea dicta que el hombre está obligado á usar de la mujer de otro, la voluntad de acuerdo con esta razon errónea es mala; porque este error proviene de la ignorancia de la ley de Dios, que está obligado á saber : pero, si la razon yerra en que, creyendo uno que cierta mujer acostada á su lado es su esposa, accede á su requerimiento del débito, la voluntad del tal se escusa de no ser mala; por cuanto este error proviene de la ignorancia de una circunstancia, que escusa y causa lo involuntario (1).

Al argumento 1.° dirémos que, como dice S. Dionisio (Div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22), «el bien es producido por causa íntegra, pero el mal por defectos particulares». Por lo tanto, para que se diga que el objeto, á que se refiere la voluntad, es malo; basta que ó lo sea segun su naturaleza, ó se conceptúe malo: mas, para que sea bueno, es necesario que lo sea de las dos maneras (2).

Al 2.° que, la ley eterna no puede errar, pero sí la razon : y por lo tanto la voluntad, que concuerda con la razon humana, no siempre es recta, ni siempre concuerda con la ley eterna.

Al 3.° que, así como en las cosas silogísticas (3), presupuesto un inconveniente, por necesidad surgen de él otros; lo propio sucede en materias morales, que de un inconveniente, que se suponga, na-

(1) En casos de esta índole (añade San Alfonso de Ligorio) no solo no hay pecado, sino que aún puede ser meritorio el acto de la voluntad conforme con la conciencia así invenciblemente errónea ; y bien puede afirmarse que tal es la opinion comun de los moralistas más respetables, ó de todos con la sola escepcion de algunos muy contados entre los exageradamente rigoristas, ó no fijando bien las circunstancias concurrentes en tales actos.

(2) En sí mismo y en la aprension ó concepto mental.

(3) En lo discursivo ó especulativo, como contrapuesto á las ciencias prácticas, cual es la Moral, y que se estudian como determinadas por la ley, y no por la razon.

cen otros por necesidad: así en la hipótesi de que uno se proponga la vanagloria, bien que haga por causa de ella lo que está obligado á hacer, ó bien lo omita, pecará siempre; mas no por eso se encuentra perplejo (1), toda vez que puede desistir de su mala intencion. De la misma manera, supuesto el error de la razon ó de la conciencia procedente de la ignorancia que no escusa, síguese sucesivamente lo malo en la voluntad; y sin embargo no por eso está el hombre indeciso, puesto que puede salir del error, por ser la ignorancia vencible y voluntaria.

ARTÍCULO VII. — **¿La bondad de la voluntad en las cosas concernientes al fin depende de la intencion del fin?** (2)

1.° Parece que la bondad de la voluntad no depende de la intencion del fin: porque se ha dicho (a. 2) que la bondad de la voluntad depende solo del objeto. Pero en lo conducente al fin uno es el objeto de la voluntad, y otro el fin intentado (3). Luego en esto la bondad de la voluntad no depende de la intencion del fin.

2.° Querer guardar los mandamientos de Dios pertenece á la voluntad buena; pero ello puede referirse á un fin malo, cual es el de la vanagloria ó la codicia, cuando alguno quiere obedecer á Dios por conseguir los bienes temporales: luego la bondad de la voluntad no depende de la intencion del fin.

3.° El bien y el mal, así como diversifican la voluntad, diversifican tambien el fin (4). Pero la malicia de la voluntad no depende de la del fin que se intenta; porque el que quiere hurtar, para dar limosna, tiene voluntad mala, aunque se proponga un fin bueno. Luego tampoco la bondad de la voluntad depende de la bondad del fin intentado.

Por el contrario, dice San Agustin (Confess. l. 9, c. 3) que «la intencion es »remunerada por Dios», y lo que Dios remunera, prémialo como bueno. Luego la bondad de la voluntad depende de la intencion del fin.

Conclusion. [1] *La bondad de la voluntad en lo conducente al fin depende de la precedente intencion del fin; mas no* [2] *la de la voluntad primera de la subsiguiente intencion del fin, á no ser reiterado su acto en union con esta* (5).

Responderémos, que la intencion puede referirse á la voluntad de dos modos: 1.° como precedente; y 2.° como consiguiente (6). 1.° Precede la intencion á la voluntad á título de causa, cuando queremos algo por la intencion de algun fin; y entónces el órden al fin se considera como cierta bondad del mismo objeto querido: por ejemplo, cuando uno quiere ayunar por Dios, tal ayuno es bueno, precisamente porque se hace por Dios. Así pues, *dependiendo la bondad de la voluntad de la bondad de lo querido* segun lo dicho (a. 1 y 2); *forzoso es que dependa de la intencion del fin.* 2.° La intencion subsiguiente á la voluntad, cuando sobreviene á la voluntad *(ya)* preexistente; como si uno quiere hacer algo, y despues lo refiere á Dios: en este caso *la bondad de la primera voluntad no depende de la intencion siguiente, á*

(1) La perplejidad de conciencia existe propiamente, cuando uno juzga que pecaria cumpliendo cualquiera de dos preceptos, ó decidiéndose por uno ú otro de dos deberes ó estremos contrapuestos; como si v. gr. recela incurrir en prodigalidad socorriendo á un menesteroso, y quebrantar la caridad ó la justicia no dando limosna en determinadas circunstancias. No hay pues en realidad conciencia perpleja en los casos, á que el testo se refiere; por cuanto el hombre tiene en su poder la decision de toda duda ó vacilacion, con solo renunciar á su torcido intento y obrar con rectitud conforme al dictámen de su conciencia, bien ó mal formada sin negligencia ó culpable descuido en cerciorarse de su deber, como se supone.

(2) Distínguese aquí (segun advierte el C. Cayetano) el acto interno de la voluntad y la intencion, segun la cual con frecuencia resulta aquel acusable ó escusable, aparte de la bondad ó malicia intrínseca del acto en sí mismo y por razon del objeto. Conviene recordar lo establecido en la C. 12, a. 1 y 2 respecto de la intencion, y en el a. 4 de la C. 18 acerca de la influencia del fin en la moralidad de las acciones humanas.

(3) Esto es, lo que la voluntad mira como su objeto difiere de (ó no es lo mismo que) aquello, á que se dirige como á su fin. Recuérdese el ya repetido ejemplo del avaro, cuyo objeto material es el dinero, pero el formal y final intentado por él es su posesion.

(4) Aunque con la diferencia ya ántes de ahora espuesta de que el bien diversifica *per se* directamente, al paso que el mal (que es privacion de bien, y no entidad) solo materialmente y *per accidens* por razon del bien adjunto á él, ó en que él se halla, como deficiencia ó privacion parcial del mismo bien.

(5) Adviértase que por voluntad se entiende aquí el acto interior de ella, como distinto de la intencion. El Santo plantéa la cuestion presente, porque en los tratados de Moral juega mucho la intencion; y la voluntad suele acusarse ó escusarse por ella. Lo mismo se entenderá el art. 8.° siguiente.
M. C. G.

(6) La edicion romana antigua ponia *concomitans* en lugar de *consequens*, palabra que, restaurada por Conrado y García, vemos unánimemente adoptado en todas las ediciones posteriores, inclusa la áurea (1773) que anota la variante, sin designar más que *al. concomitans* segun su costumbre.

ménos que el acto de la voluntad no sea reiterado con la siguiente intencion (1).

Al argumento 1.º dirémos que, cuando la intencion es causa del querer, el órden al fin se considera como cierta razon de bondad en el objeto, segun lo ya dicho.

Al 2.º que la voluntad no puede decirse buena, si la intencion causa de la volicion es mala: porque el que quiere dar limosna, por conseguir una gloria vana, quiere bajo un concepto malo lo que de suyo es bueno; y por lo tanto, tal como él lo quiere, es malo, siendo de consiguiente mala su voluntad. Pero, si la intencion es subsiguiente, entónces la voluntad pudo ser buena: y por la intencion siguiente no se vicia aquel acto de la voluntad, que precedió; sino el acto de la voluntad, que es reiterado.

Al 3.º que, como ya se ha dicho (a. 6, al 1.º), el mal proviene de defectos singulares, y el bien de una total é íntegra causa. Así pues, sea que la voluntad se proponga como bueno lo que es malo en sí, sea que abrace como malo lo que es bueno, es siempre (2) mala: mas, para ser buena, requiérese que lo sea del bien como tal bien, esto es, que quiera el bien y por el bien *(mismo)*.

ARTÍCULO VIII. — **¿El grado** (quantitas) **de bondad ó malicia en la voluntad resulta del de la bondad ó malicia en la intencion?** (3)

1.º Parece que el grado de bondad en la voluntad depende del de la bondad en la intencion; porque sobre aquello (Matth. 12, 35), *el hombre bueno del buen tesoro de su corazon saca buenas cosas,* dice la Glosa (interl.): «tanto bien »hace uno, cuanto intenta». Pero la intencion no solo da bondad al acto esterior, sí tambien á la voluntad, conforme á lo dicho (a. 7). Luego tanto tiene uno buena la voluntad, cuanto intenta *(tenerla)*.

2.º Aumentada la causa, se aumenta el efecto. Pero la bondad de la intencion es la causa de la buena voluntad (4). Luego tanto es buena voluntad, cuanto de bueno se propone el que la tiene.

3.º En las malas acciones tanto peca uno cuanto *(malo)* intenta: así el que lanzando una piedra intentase cometer un homicidio, sería reo de homicidio. Luego por identidad de razon en lo bueno tanto es buena la voluntad, cuanto lo es la intencion del operante.

Por el contrario: puede ser la intencion buena, y mala la voluntad. Luego por la misma razon puede darse intencion más buena, y ménos buena voluntad.

Conclusion. [1] *El grado moral del acto así interior como esterior, considerado aquel por parte del objeto, no tiene por medida el grado de la intencion. El grado de bondad de la intencion* [2], *atendida su intensidad en union con la del acto, redunda formalmente en el acto interno y esterno de la voluntad. El operante* [3] *no merece tanto, cuanto intenta merecer.*

Responderémos, que respecto al acto y la intencion del fin pueden considerarse dos clases de grados: 1.ª por parte del objeto, por cuanto uno quiere ú obra un bien mayor; 2.ª por la intensidad del acto, queriendo ú obrando intensamente, y siendo así mayor por parte del agente. Si pues hablamos de la cantidad de uno y otra (5) *en cuanto al objeto, es evidente que la del acto no es consecuencia del grado de la intencion.* Esto puede tener lugar por parte del acto esterior de dos modos: 1.º porque el objeto, que se ordena al fin intentado, no es proporcionado á dicho fin; como si uno diese diez libras, no podría lograr su intencion de comprar lo que vale ciento; 2.º por causa de los

---

(1) Pues con esta reiteracion ó ratificacion viene ya á ser la intencion anterior á la voluntad, hallándose por lo mismo en el caso del primer estremo y dependiendo así tambien de la intencion (antecedente) la bondad de la voluntad.

(2) En uno y otro supuesto de los dos indicados.

(3) Véase la nota 2, pág. 147. El sentido de este epígrafe es segun Silvio el siguiente: «¿el acto de la voluntad, por »el que elige los medios conducentes al fin, ó en cuya virtud »hace uso de ellos mediante algun acto esterno, es tan bueno »ó malo, cuanto lo sea la intencion misma del fin?» Como si »dijera: «la bondad ó malicia de la intencion es la medida »proporcional ó adecuada de la del acto voluntario?» La solucion condensada en la *Conclusion* propuesta por Drioux, viene á ser esta: «el grado de bondad de la voluntad no siem»pre está en proporcion al de la bondad de la intencion; si »empero lo está el de su malicia con el de esta». Nosotros sin embargo preferimos detallar más en consonancia con el testo, aunque algun tanto estractada, la *Conclusion* tomada sustancialmente de la edicion áurea romana.

(4) *Volicion* aquí, como muchas otras veces se llama *voluntad* al acto de querer; no la potencia ó facultad volitiva.

(5) *Utriusque*, del acto y de la intencion, ó del obrar y el querer.

obstáculos, que pueden sobrevenir acerca del acto esterior, y que no está en nuestra mano remover; como si alguno pretende ir hasta Roma, y se encuentra con obstáculos, que no le permiten hacer este viaje. Mas por parte del acto interior de la voluntad no hay sino uno de estos dos modos (1): porque somos dueños de los actos internos de la voluntad, pero no de los esternos. Puede empero la voluntad querer algun objeto no proporcionado al fin, que se propone; y en tal caso la voluntad que es llevada á aquel objeto considerado en absoluto, no es tan buena, cuanto es el grado de la intencion. Mas, puesto que tambien la misma intencion pertenece en cierto modo al acto de la voluntad, esto es, en cuanto (2) es razon de él; por esto mismo el grado de la buena intencion redunda en la voluntad, es decir, en cuanto la voluntad quiere algun gran bien como fin; aunque aquello, por lo que quiere conseguir tan grande bien, no sea digno (3) de aquel bien. Mas, si se considera *el grado de la intencion y del acto segun la intencion de ambos, así la intensidad de la intencion redunda en el acto interior y esterior de la voluntad:* porque la misma intencion se refiere en cierto modo formalmente á uno y otra, como consta de lo dicho (C. 12, a. 4); aunque, siendo materialmente la recta intencion intensa, puede serlo no tanto el acto interior ó esterior, materialmente hablando: como cuando uno no quiere con tanta energía tomar la medicina, como quiere recobrar la salud; y no obstante la intensidad misma, con que se quiere recobrar la salud, influye formalmente sobre la intensidad, con que quiere ser medicinado. Debe empero observarse que la intensidad del acto interior ó esterior puede referirse á la intencion como á su objeto; cual sucede, cuando uno se propone querer ú obrar algo con intensidad, que no por eso quiere ú obra intensamente: porque la bondad del acto interior ó esterior no es consecuencia de la intensidad del bien, segun lo dicho. De aquí es que *no merece* uno *tanto como intenta merecer,* porque la cantidad del mérito consiste en la intensidad del acto, como despues se dirá (C. 114, a. 4).

Al argumento 1.º dirémos, que aquella Glosa habla en cuanto á la apreciacion de Dios, que considera principalmente la intencion del fin. Así que otra Glosa (Ord. ex Rabano) dice (ibid.) «que el » tesoro del corazon es la intencion, por » la cual Dios juzga las obras»; puesto que la bondad de la intencion, como se ha dicho, refluye de cierto modo en la bondad de la voluntad, que hace tambien meritorio ante Dios el acto esterior.

Al 2.º que la sola bondad de la intencion no es la causa total de la bondad de la voluntad: por lo cual aquel razonamiento no es concluyente.

Al 3.º que sola la malicia de la intencion basta para la de la voluntad; y por esto mismo, cuanto la intencion es mala, tanto lo es tambien la voluntad. Mas no milita la misma razon respecto de la bondad, como se ha dicho (al 2.º).

ARTÍCULO IX. — **¿La bondad de la voluntad depende de la conformidad con la voluntad divina?** (4)

1.º Parece que la bondad de la voluntad humana no depende de su conformidad con la voluntad divina: porque es imposible que la voluntad del hombre se conforme á la voluntad divina, como consta por lo que se dice (Is. 55, 9): *Así como los cielos se levantan sobre la tierra, así se levantan mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos.* Luego, si para la bondad de la voluntad se requiriese la conformidad á la voluntad divina, seguiríase que sería imposible que la voluntad del hombre fuese buena: lo cual es inconveniente.

2.º Así como nuestra voluntad se deriva de la voluntad divina, así nuestra ciencia se deriva de la ciencia divina. Pero no se requiere para nuestra ciencia el que sea conforme á la ciencia divina; porque Dios sabe muchas cosas, que nosotros ig-

(1) El primero, el de la desproporcion entre el objeto y el fin.

(2) «La intencion» (debe suplirse aquí), que es la razon del acto...

(3) Es decir, de igual dignidad y condicion, ó de suficiente virtud y proporcionada eficacia para obtenerlo.

(4) Entiéndase, áun para obtener la bondad moral, de que es capaz por medio de los humanos recursos ó fuerzas naturales.

noramos. Luego no se requiere que nuestra voluntad sea conforme á la voluntad divina.

3.º La voluntad es el principio de accion, y nuestra accion no puede conformarse á la accion divina: luego no se requiere que nuestra voluntad sea conforme á la voluntad divina.

Por el contrario, dícese (Matth. 26, 39): *No como yo quiero, sino como tú;* lo cual dice, porque « quiere que el hombre sea » recto y se dirija á Dios », como esplica San Agustin (Enchir. implic. ex cap. 106, y más espresamente in Ps. 32, conc. 1, sobre las palabras: *rectos decet collaudatio).* Pero la rectitud de la voluntad es la bondad de esta. Luego la bondad de la voluntad depende de la conformidad á la voluntad divina.

Conclusion. *Para que la voluntad del hombre sea buena, requiérese indispensablemente su conformidad con la voluntad divina.*

Responderémos que, segun queda dicho (a. 7), la bondad de la voluntad depende de la intencion del fin (1); y, como el fin último de la voluntad humana es el sumo bien, que es Dios, conforme á lo demostrado (C. 1, a. 8); requiérese por lo tanto para la bondad de la voluntad humana el que se ordene al sumo bien. Pero este bien se compara primeramente y por sí á la voluntad divina, como á su objeto propio; y lo que es primero en cualquier género, es la medida y razon de todo lo existente del tal género. Así que, como una cosa es recta y buena, en cuanto llega á su propia medida; síguese que, *para que la voluntad del hombre sea buena, se requiere el que se conforme á la voluntad divina.*

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad del hombre no puede conformarse á la voluntad divina por equiparacion, sino por imitacion: y de la misma manera la ciencia del hombre se conforma á la ciencia divina, en cuanto conoce lo verdadero; y la accion del hombre á la accion divina, en cuanto conviene al agente; y esto por imitacion, pero no por ecuacion.

De donde resulta evidente la solucion al 2.º y 3.º argumentos.

ARTÍCULO X. — **Para que la voluntad humana sea buena, ¿es necesario que se aconforme á la voluntad divina en cuanto al objeto querido?** (2)

1.º Parece que la voluntad del hombre no debe conformarse siempre con la divina en el objeto querido: porque no podemos querer lo que ignoramos, pues el bien aprendido es el objeto de la voluntad. Es así que ignoramos en muchas ocasiones, qué es lo que Dios quiere. Luego la voluntad humana no puede conformarse con la divina en el objeto de su volicion.

2.º Dios quiere que se condene alguno, que por su presciencia (3) sabe ha de morir en pecado mortal. Si pues el hombre estuviera obligado á conformar su voluntad con la divina en el objeto de su volicion, seguiríase que el hombre estaría obligado á querer su condenacion: lo cual es inconveniente.

3.º Nadie está obligado á querer algo, que es contrario á la piedad. Pero, si el hombre quisiera lo que Dios quiere, á veces este querer sería contra la piedad: v. gr. cuando Dios quiere que muera el padre de alguno; si el hijo quisiera esto, sería opuesto á la piedad. Luego el hombre no está obligado á conformar su voluntad con la divina en cuanto al objeto querido.

Por el contrario: 1.º Sobre estas palabras (Ps. 32, 1), *á los rectos conviene la alabanza,* dice la Glosa (Ord. ex Aug.): « El que quiere lo que Dios quiere, tiene » recto corazon ». Es así que todos están

(1) Sobre esta doctrina se tendrá presente que para la bondad de la voluntad humana se requiere su ordenacion al sumo bien, no en apariencia, sino á lo que es en verdad sumo bien, conocido por el entendimiento ó confusa, ó distinta, ó natural, ó sobrenaturalmente, segun la disposicion del sujeto. Cuando el hombre por medio de la luz, que Dios le ha concedido, ordena sus acciones al verdadero bien sumo, entónces estas serán buenas; pero vendrán á resultar malas, si lo contrario. — M. C. G.

(2) Conciliacion de varios pasajes de las Santas Escrituras (al parecer contradictorios), que exigen unos y no otros la conformidad, de que aquí se trata, relativa al objeto de la voluntad.

(3) Como que á su voluntad de condenar precede la presciencia de los pecados y de la obstinacion ó impenitencia final; y por lo mismo la reprobacion positiva, de la que es consecuencia la condenacion de hecho, presupone la presciencia de los deméritos del réprobo, áun cuando no se pueda decir lo propio en órden á los méritos del predestinado. Véase en el tomo 1.º la C. 23, a. 3, y sus notas 4 y 5 de la pág. 213; y más cuidadosamente la nota 2, pág. 214, como tambien las notas interesantísimas al a. 5 de la misma C., pág. 216 á 220.

obligados á tener corazon recto. Luego tambien están obligados á querer lo que Dios quiere.

2.º La forma de la voluntad (1), como la de cualquier acto, se toma del objeto. Si pues está obligado el hombre á conformar su voluntad con la divina, síguese (2) que está obligado á conformarse en lo querido.

3.º La repugnancia de las voluntades consiste en que los hombres quieren diversas cosas. Pero todo el que tiene voluntad en pugna con la divina, tiene mala voluntad. Luego todo el que no conforma su voluntad con la divina en cuanto al objeto de su volicion, tiene mala voluntad.

Conclusion. *La voluntad humana está siempre obligada á conformarse formalmente en órden al bien comun, y no siempre materialmente (sí solo en ciertos bienes particulares) en cuanto al objeto, con la divina ; á lo ménos bajo su concepto de causa eficiente y que quiere el bien comun ó universal (que es su misma infinita bondad)* (3).

Responderémos que, segun se infiere de lo dicho (a. 5), la voluntad es conducida á su objeto, segun que le es propuesto por la razon. Sucede empero á veces que la razon considera alguna cosa *(ú objeto)* de diversos modos, siendo así bueno bajo un concepto lo mismo que no lo es en otros. Así es que, si la voluntad de alguno quiere que aquello sea (4), en cuanto tiene razon de bien, es buena ; y, si la voluntad de otro quiere que no sea (4) eso mismo, por lo que tiene de malo, la voluntad de este será tambien buena : como el juez tiene buena voluntad, queriendo la muerte del ladron, porque es justa ; en tanto que tambien es buena la voluntad de otro, v. gr. de la mujer ó del hijo (5), que quiere que no sea muerto el tal, en cuanto es malo por su naturaleza el quitar la vida. Mas, como la voluntad sigue la aprension de la razon ó del entendimiento ; segun que la razon del bien aprendido fuere más comun, así tambien la voluntad es llevada á un bien más comun, como se ve en el ejemplo propuesto : porque el juez debe mirar por el bien comun, que es la justicia, y por esto quiere la muerte del ladron, la cual importa razon de bien con relacion al estado comun ; mas la mujer del ladron debe considerar el bien privado de la familia, y en tal concepto no quiere la muerte del ladron su marido. El bien pues de todo el universo es aquello, que es aprendido por Dios, que es el hacedor y gobernador de todo ; por consiguiente todo cuanto quiere, lo quiere bajo la razon de bien comun, que es su bondad, la cual es el bien de todo el universo : pero *la aprension de la criatura es segun su naturaleza de algun bien particular* proporcionado á esta. Sucede empero que algo es bueno segun una razon particular, y no lo es segun la universal ; ó por el contrario, segun lo dicho poco há : y de aquí proviene que alguna voluntad es buena, queriendo algo considerado segun una razon particular, y que sin embargo Dios no lo quiere segun la razon universal, y viceversa ; como tambien que las diversas voluntades de diversos hombres pueden ser buenas respecto de cosas opuestas, segun que bajo diversos conceptos particulares quieren que tal cosa sea ó no. Sin embargo *la voluntad de un hombre no es recta, queriendo un bien particular, á ménos que la refiera al bien comun como á su fin ;* puesto que áun el apetito natural de cada una de las partes debe referirse al bien comun del

(1) « Volicion » ó acto de la voluntad, como es bien claro y obvio por el contesto, y segun ya tenemos advertido (nota 4, página 148).

(2) *Sequitur :* algunas ediciones (la áurea entre ellas) ponen en su lugar *requiritur* (requiérese), que por cierto no parece pertinente ni aceptable.

(3) Nos permitimos refundir en esta forma los cuatro ó cinco puntos, que comprende la demostracion del cuerpo de este artículo, que van de letra cursiva en el testo ; con el fin de concretar bien y con suficiente claridad lo sustancial de la tésis en consonancia con la propuesta formulada en el epigrafe.

(4) Quizá podría creerse más exacta y legítima la version de las locuciones *velit illud esse* y *velit illud idem non esse*, traduciendo respectivamente « quiero aquel ser » (esto es, lo que hay de ser en ello, lo bueno) y « quiero aquel mismo no ser » (lo que hay de privacion, y malo como tal) : pero ¿ cómo se podría salvar entónces la afirmacion de la bondad de la voluntad en el segundo? El ejemplo presentado á continuacion viene ademas á justificar completamente y sin género de duda la traduccion, que consignamos en el testo : « quiere uno rectamente que el hecho se realice ó sea », y... « con voluntad igualmente recta y buena quiere el otro que no sea ó no se verifique el mismo hecho ». Tal es indisputablemente el sentido literal de esas dos frases.

(5) « Del mismo ladron » se sobrentiende. Recuérdese lo dicho acerca de la voluntad antecedente y consecuente en las notas 4 de la pág. 177 y al final de la 3 en la 185, pero que termina ya en la 186 del tomo 1.º. En el testo y cuerpo del a. 6, C. 19, de la 1.ª Parte (T. 1.º, pág. 178, columna 1.ª) se aduce precisamente el mismo ejemplo que aquí.

todo: y, pues la razon, como forma de querer lo que se ordena al fin, se toma del fin; síguese que, *para que uno quiera con recta voluntad algun bien particular, es menester que aquel bien particular sea querido materialmente, y que el bien comun divino lo sea formalmente.* Luego *la voluntad humana está obligada á conformarse formalmente con la divina en lo que quiere*, puesto que lo está á querer el bien divino y comun; *pero no materialmente* (1), por la razon ántes dicha. Sin embargo bajo este doble concepto (2) *la voluntad humana se conforma en algun modo con la divina;* porque, en cuanto se conforma con ella en la razon comun de lo querido, se la conforma en el fin último; y en cuanto no se conforma con ella en lo querido materialmente, confórmasela segun la razon de causa eficiente; pues que de Dios, como de causa eficiente, recibe esa propia inclinacion consecuente á su naturaleza ó aprension particular del mismo objeto. De aquí nació el uso de decir que la voluntad del hombre se conforma en esto con la divina, en el sentido de que quiere lo que Dios quiere que él quiera. Hay ademas otro modo de conformidad segun la razon de causa formal, y consiste en que el hombre quiera algo por caridad, como lo quiere Dios; conformidad que asímismo se reduce á la formal, la cual se considera por su órden (*ó referencia*) al último fin, que es el objeto propio de la caridad.

Al argumento 1.º dirémos, que podemos saber de una manera general, cuál es el objeto que Dios quiere; pues sabemos que quiere cuanto quiere bajo la razon del bien: y por lo mismo todo el que quiere algo bajo cualquiera razon de bien, tiene voluntad conforme á la voluntad divina en cuanto á la razon de lo querido. Mas en particular no sabemos, qué es lo que Dios quiere; y respecto de esto no estamos obligados á conformar nuestra voluntad con la divina. Pero en el estado de la gloria todos verán en las cosas singulares, que quieran, el órden de ellas respecto á lo que sobre esto quiere Dios; por cuya razon no solo formal sino materialmente conformarán su voluntad con la de Dios en todas las cosas.

Al 2.º que Dios no quiere la condenacion de alguno bajo el concepto de condenacion (3) ni la muerte en cuanto tal, pues *quiere que todos los hombres sean salvos;* sí las quiere por razon de la justicia. Por lo cual basta acerca de estas cosas que el hombre quiera que se observen la justicia de Dios y el órden de la naturaleza.

Con esto la solucion al 3.º es evidente.

Al 1.º objetado en contra, que más bien quiere lo que Dios quiere el que conforma su voluntad con la divina, en cuanto á la razon de lo querido, que el que la conforma en cuanto á la misma cosa querida; porque la voluntad es llevada más principalmente al fin, que á lo concerniente al fin.

Al 2.º que la especie y forma del acto se considera más bien segun la razon del objeto, que segun lo que hay de material en él.

Al 3.º que no hay repugnancia de voluntades, cuando algunos quieren cosas diversas no bajo la misma razon; pero, si bajo una misma razon fuese querida por uno alguna cosa, que otro no quisiere, esto induciría repugnancia de voluntades: lo cual no es por cierto del propósito.

(1) Queriendo aquello mismo particular, que quiere Dios; así como se entiende querer lo mismo formalmente, queriéndolo bajo el mismo concepto ó razon que Dios lo quiere, esto es, en comun ó en particular.

(2) Formal y material.

(3) Véase en la 1.ª Parte el a. 3 de la C. 23 y sus notas, páginas 213 y 214 del tomo 1.º

CUESTION XX.

De la bondad y malicia de los actos humanos esternos (1).

Hemos de considerar ahora la bondad y malicia en cuanto á los actos esteriores, á lo cual dedicamos los siguientes seis artículos: 1.º La bondad y malicia existen ántes en el acto de la voluntad, ó en el acto esterno? —2.º Toda la bondad ó malicia del acto esterior depende de la bondad de la voluntad? —3.º Es una misma la bondad y malicia del acto interior y esterior? —4.º El acto esterior añade algo de bondad ó malicia al acto interno? —5.º El evento subsiguiente añade bondad ó malicia al acto esterior? —6.º Puede un mismo acto esterno ser bueno y malo?

Artículo I. — **¿La bondad ó malicia está ántes en el acto de la voluntad, ó en el acto esterno?** (2)

1.º Parece que el bien y el mal consisten ántes en el acto esterior que en el acto de la voluntad: porque esta tiene su bondad del objeto, como se ha dicho (C. 19, a. 1 y 2); y el acto esterior es el objeto del acto interior de la voluntad, pues se dice queremos el hurto ó queremos dar limosna. Luego el bien y el mal existe ántes en el acto esterior que en el de la voluntad.

2.º El bien conviene con prioridad al fin; porque los medios conducentes al fin tienen razon de bien del órden al fin; y el acto (3) de la voluntad no puede ser el fin, segun lo dicho (C. 1, a. 1, al 2.º), y así puede serlo el de otra potencia. Luego el bien consiste con prioridad en el acto de otra potencia que en el acto de la voluntad.

3.º El acto de la voluntad se há formalmente con respecto al acto esterior, como queda dicho (C. 18, a. 6). Pero lo que es formal, es posterior, porque la forma sobreviene á la materia. Luego ántes existe el bien y el mal en el acto esterior que en el acto de la voluntad.

Por el contrario, dice San Agustin (Retract. c. 9) que «la voluntad es por »la que se peca y se vive rectamente». Luego el bien y el mal moral consiste ántes en la voluntad.

Conclusion. *La bondad del acto esterno* [1] *considerada en el órden y aprension de la razon, esto es, con la materia y circunstancias debidas, es anterior á la del acto de la voluntad: pero* [2], *atendida la ejecucion de la obra, la bondad del acto esterno subsigue á la de la voluntad: y por último* [3] *la bondad del acto esterior procedente de su órden al fin existe con prioridad en el acto de la voluntad, del cual se deriva al acto esterno.*

Responderémos, que algunos actos esteriores pueden decirse buenos ó malos de dos modos: 1.º segun su género y segun las circunstancias consideradas en ellos, como dar limosna guardadas las debidas circunstancias se dice ser bueno; 2.º dícese que algo es bueno ó malo por órden

(1) Véase la nota 1, pág. 140.

(2) Obsérvese con el C. Cayetano que el acto de la voluntad puede considerarse, ya en sí mismo, ya como condicion de los actos humanos esternos, que sin él no serian voluntarios ni por lo mismo propiamente humanos. Tambien el acto esterno puede entenderse: 1.º como simple y estrictamente emanado de la potencia ejecutiva sin la aquiescencia de la voluntad; 2.º como constituyendo un solo y mismo acto con el de la voluntad numéricamente; 3.º como complejamente formado por lo que tiene propio de suyo y por lo que participa de la volicion, distinguiéndose así en contraposicion al acto de la voluntad en cuanto imperado por ella, y comprendiéndose bajo este aspecto entre los actos estrínsecos á la voluntad áun los intelectivos. En este último concepto se trata aquí de los actos esternos, discutiéndose si la prioridad de la respectiva moralidad (bondad ó malicia) está por parte de la volicion misma ó del acto imperado por la voluntad y ejecutado por alguna potencia imperada por aquella.

(3) Elícito, en contraposicion al imperado, segun allí se esplica.

al fin, como dar limosna por vanagloria se dice ser malo. Mas, como el fin es el objeto propio de la voluntad (1), es evidente que *esta razon de bien ó de mal, que tiene el acto esterior por su órden al fin, se encuentra con prioridad en el acto de la voluntad, y de él se deriva al acto esterior; pero la bondad ó malicia que tiene el acto esterior en sí* (2) *por las debidas materias y circunstancias, no se deriva de la voluntad, sino más bien de la razon.* De consiguiente, *si se considera la bondad del acto esterior, segun que existe en la ordenacion y aprension de la razon, es anterior á la bondad del acto de la voluntad;* mas, *considerada en la ejecucion de la obra, resulta de la bondad de la voluntad, que es principio de ella* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que el acto esterior es el objeto de la voluntad, en cuanto que la razon lo propone á la voluntad como cierto bien aprendido y ordenado por la razon; y en tal sentido es ántes bueno que el acto de la voluntad: mas, en cuanto consiste en la ejecucion de la obra, es efecto de la voluntad y posrior á ella.

Al 2.º que el fin es primero en la intencion, pero posterior en la ejecucion (4).

Al 3.º que la forma, segun que es recibida en la materia, es posterior á esta por vía de generacion, aunque sea anterior por naturaleza; mas, segun que está en la causa agente, es anterior de todos modos. Pero la voluntad respecto del acto esterno es como su causa eficiente; y por lo tanto la bondad del acto de la voluntad es forma del acto esterior, como existente en la causa agente.

ARTÍCULO II. — **¿Toda la bondad y malicia del acto esterior depende de la bondad y malicia de la voluntad?** (5).

1.º Parece que toda la bondad y malicia del acto esterior depende de la voluntad: porque se dice (Matth. 7, 18): *El árbol bueno no puede dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos;* y por el árbol se entiende la voluntad, como por los frutos las obras, segun la Glosa (ord. August. l. 1, cont. Julian. c. 8). Luego no puede suceder que la voluntad interior sea buena y el acto esterior sea malo, ó al contrario.

2.º Dice San Agustin (Retract. l. 1, c. 9) que «no se peca sino por la voluntad». Luego, si no hay pecado en la voluntad, tampoco lo habrá en el acto esterior; y por lo tanto toda la bondad ó malicia del acto esterior depende de la voluntad.

3.º El bien y el mal, de que ahora hablamos, son diferencias del acto moral. Mas las diferencias dividen por sí el género segun el Filósofo (Met. l. 7, t. 43). Siendo pues moral el acto, por ser voluntario; parece que el bien y el mal se considera en el acto solamente por parte de la voluntad.

Por el contrario, dice San Agustin (Lib. cont. mendac. c. 7) que «hay actos, » que ni por algun como fin bueno ni por » la buena voluntad pueden ser buenos».

Conclusion. *Para la bondad del acto esterno* [1] *no basta la sola voluntad procedente de la intencion; pues* [2] *será malo, si lo es la voluntad por las circunstancias del acto querido ó de la intencion del fin.*

(1) Como que el bien mismo no es otra cosa que el fin; aunque tambien puede eso entenderse segun la distincion entre el fin y los medios conducentes á él, y que no son el objeto propio y directo de la voluntad, segun ya queda espuesto.

(2) *Acto esterior en sí* puede considerarse: 1.º en absoluto; 2.º como es en la naturaleza; 3.º segun el objeto; 4.º con respecto á la ejecucion. Lo que conviene á un acto en absoluto, le conviene tambien segun la naturaleza: lo que le conviene en cuanto al objeto y ejecucion, hace relacion á las cosas y á la persona que lo ejecuta. Supuesto este órden, la bondad ó malicia puede convenir al acto esterno en absoluto; despues, segun la naturaleza; luego, objetivamente; y por fin, atendida su ejecucion. Así v. gr. la sanidad conviene ántes al animal en absoluto; despues, segun es en la naturaleza; luego en la medicina, que tiende á sanar. Considerado de este modo el acto esterno, se dice en el testo que *su bondad ó malicia no se deriva de la voluntad*, en cuanto es voluntad ó *á parte rei*. Por ejemplo: el robar lo ajeno no es malo moralmente por aquello de que querer tal cosa sea malo; sino que al contrario, á causa de que robar lo ajeno es malo moralmente, por eso la voluntad de hacerlo es mala. — M. C. G.

(3) Pues la bondad de la voluntad es la causa eficiente de la de su acto.

(4) Como tambien se ha esplicado y demostrado (C. 1.ª a. 1, al 3.º)

(5) ¿Cómo aquí se inquiere, si toda la bondad y malicia del acto esterior, etc., cuando en el precedente artículo queda decidido, que una parte de la bondad y malicia de la accion pertenece ántes al acto esterior que á la voluntad? Y, pues, si pertenecen ántes, es primero; y lo primero no depende de lo último: luego ni la bondad y malicia del acto esterior pende de la voluntad. — *Resp.* Que el acto esterior es voluntario é *imperado* por la voluntad, y por tanto dice dependencia de ella. Y, aunque *in absoluto* lo primero no dependa de lo último; sin embargo en particular, cuando una cosa es inherente á otra *per priùs*, puede depender de la posterior, á que está unida. Así v. gr. la sanidad *per priùs* pertenece al animal, y no obstante pende de la medicina, que es sana *per posteriùs*. — M. C. G.

Responderémos, que segun lo dicho en el acto esterior pueden considerarse dos clases de bondad ó malicia: una segun la debida materia y circunstancias, y otra segun su relacion con el fin. *La que se refiere al fin, depende toda entera de la voluntad;* miéntras que *la que resulta de la materia ó de las circunstancias, depende de la razon*: y de esta depende la bondad de la voluntad, segun que á ella se dirige. Pero debe tenerse en cuenta que, como se ha dicho (C. 19, a. 6, al 1.º), para que algo sea malo, basta un solo defecto particular; y, para que sea absolutamente bueno, no basta un solo bien singular, sino que se requiere integridad de bondad. Si pues la voluntad es buena por su propio objeto y fin, es consiguiente que el acto esterior sea bueno. Mas *no basta, para que el acto esterior sea bueno, la bondad de la voluntad, que proviene de la intencion del fin;* pues, *si la voluntad es mala*, ya por la intencion del fin, ya por el acto querido, *consiguientemente el acto esterior es malo.*

Al argumento 1.º dirémos que, segun que el buen árbol significa la buena voluntad, se la debe tomar en cuanto es buena, tanto por el acto querido como por el fin que se propone.

Al 2.º que no solamente peca uno por la voluntad, cuando quiere un fin malo; sino tambien cuando quiere un acto malo.

Al 3.º que se llama voluntario, no solamente el acto interior de la voluntad, sino tambien los actos esteriores, segun que proceden de la voluntad y de la razon (1); y por lo tanto acerca de unos y otros actos puede existir diferencia de bien y de mal.

ARTÍCULO III. — **¿Es una misma (2) la bondad y malicia del acto esterior y la del interior?**

1.º Parece que no es la misma la bondad ó la malicia del acto interior y del esterior de la voluntad: porque el principio del acto interno es la potencia interior del alma, que percibe ó que apetece; al paso que el principio del acto esterior es la potencia, que ejecuta el movimiento. Mas, donde hay diversos principios de accion, hay diversos actos: y, como el acto es el sujeto de la bondad ó malicia, y por otra parte un mismo accidente no puede existir en diferentes sujetos; síguese que no puede ser una misma la bondad del acto interior y la del esterior.

2.º La virtud es «la que hace bueno »al que la posée y buena su operacion» (Ethic. l. 2, c. 6.). Pero una es la virtud intelectual en la potencia imperante y otra la virtud moral imperada, como consta (Ethic. l. 2, c. 1). Luego una es la bondad del acto interior, propio de la potencia imperante; y otra es la bondad del acto esterior, que pertenece á la potencia imperada.

3.º La causa y el efecto no pueden ser una misma cosa; porque nada es causa de sí mismo. Pero la bondad del acto interior es causa de la bondad del acto esterior, ó por el contrario, conforme á lo dicho (a. 1). Luego la bondad de ambas no puede ser la misma.

Por el contrario: ya hemos manifestado (C. 18, a. 6) que el acto de la voluntad es como lo formal respecto del acto esterior: y, pues lo formal y lo material constituyen una sola cosa (3); la bondad del acto interior y esterior es por lo tanto una misma.

Conclusion. *La bondad ó malicia de los actos interior y esterior de la voluntad es una misma por relacion al fin; pero son diversas segun las circunstancias, aunque la una redunda en la otra.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 17, a. 4; y C. 18, a. 6, al 3.º), el acto interior de la voluntad y el acto esterior, considerados moralmente en general, son un solo acto. Pero sucede algunas veces que el acto, que es uno sujetivamente, tiene varios conceptos de bondad ó malicia; y otras solamente uno. Segun esto pues dirémos que *unas veces es la misma la bondad ó malicia del acto interior y*

(1) De la voluntad como potencia imperante, y de la razon como directiva: pues ya queda ántes dicho que no todos los actos internos de la voluntad dependen de la razon, y sí solo algunos (como el de tender ó dirigirse al fin) de la voluntad misma, al paso que los esternos ó imperados dependen tanto de la razon como de la voluntad en cuanto á su bondad ó malicia.

(2) Numéricamente ó con identidad real y propia.

(3) Propia y estrictamente en los seres materiales ó físicos; y por analogía en los morales, en cuanto se refieren ú ordenan uno á otro, presumiéndose idénticos en virtud de esa reciprocidad, que hace constituyan un todo único en cierto modo.

del esterior, y otras es diferente; porque, como dejamos espuesto (C. 18, a. 6), las predichas dos bondades ó malicias, á saber, la del acto interior y la del esterior, se correlacionan recíprocamente (1): y en las cosas que se ordenan á otra sucede ser algo bueno por sola su ordenacion á otra cosa, como lo es la bebida amarga solamente por ser curativa; y por consiguiente no es distinta la bondad de la salud y de la pocion, sino una y la misma. Pero algunas veces lo que se refiere á otra cosa lleva en sí algun concepto de bien, áun prescindiendo de su referencia á otro bien; al modo que la medicina sabrosa es buena como grata, ademas de ser curativa. Así pues dirémos que, *cuando el acto esterior es bueno ó malo únicamente por su relacion al fin, entónces es absolutamente la misma la bondad y malicia del acto de la voluntad, que se refiere* per se *al fin, y la del acto esterior, que mira al fin mediante el acto de la voluntad.* Pero, *cuando el acto esterior es bueno ó malo en sí mismo*, es decir, *por su materia ó circunstancias* (2); *entónces la bondad del acto esterior es una, y la bondad de la voluntad, que proviene del fin, es otra;* de tal manera sin embargo, que *la bondad del fin emanada de la voluntad redunda en el acto esterior, y la bondad de la materia y circunstancias redunda en el acto de la voluntad*, como ya se ha dicho (a. 1).

Al argumento 1.° dirémos que ese razonamiento prueba que el acto interior y el esterior son diversos naturalmente en género; y sin embargo esta diversidad no impide que sean uno moralmente, segun lo dicho (C. 17, a. 4).

Al 2.° que, como se dice (Ethic. l. 6, c. 12), las virtudes morales se refieren á los actos mismos de las virtudes, que son como los fines: pero la prudencia, que reside en la razon, se refiere á los medios; y por este motivo se requieren diferentes virtudes. Pero la razon recta acerca del fin de las virtudes no tiene otra bondad que la de la virtud, segun que toda virtud participa de la bondad de la razon.

Al 3.° que, cuando algo se deriva de una cosa á otra como de causa agente unívoca, en este caso es diferente lo que hay en ambas; como, cuando lo cálido calienta, es diverso numéricamente el calor de lo que calienta del de lo calentado, aunque sea específicamente el mismo: pero, cuando algo se deriva de una á otra cosa por analogía ó proporcion, en tal caso las dos cosas son una numéricamente; como de lo sano, que hay en el cuerpo del animal, se deriva lo sano al medicamento y á la orina; de modo que no es distinta la sanidad de la medicina y de la orina de la del animal, que la medicina produce y que la orina denota. De este modo de la bondad de la voluntad se deriva la bondad del acto esterior y por el contrario, segun la relacion entre una y otra.

ARTÍCULO IV. — **¿El acto esterior (3) agrega algo de bondad ó malicia al acto interior?**

1.° Parece que el acto esterior nada añade en bondad ó malicia al acto interior; porque dice San Crisóstomo (Super Matth. hom. 18): «la voluntad es la que » ó se recompensa por el bien ó se con» dena por el mal». Pero las obras son los testimonios de la voluntad (4). Dios pues no estima las obras por razon de sí mismas, para saber cómo juzgarlas; sino en atencion á otros, para que todos entiendan que Dios es justo. Pero el mal ó el bien más deben apreciarse segun el juicio de Dios que segun el juicio de los hombres. Luego el acto esterior nada añade á la bondad ó malicia del acto interior.

2.° Una sola y misma es la bondad del acto interior y del esterior, como se ha dicho (a. 3). Pero el aumento se hace por adicion de una cosa á otra. Luego el acto esterior en nada aumenta la bondad ó malicia del acto interior.

3.° Toda la bondad de la criatura nada añade á la bondad divina; porque

(1) Principalmente la del interior á la del esterno; mas tambien viceversa, en cuanto esta procede ó se toma de aquella.

(2) V. C. 7, a. 3 y 4.

(3) Considerado en general segun su naturaleza y como tal acto esterno, advierte el C. Cayetano.

(4) No siempre empero verídicos ó exactos, por cuanto bien puede ocultarse interiormente alguna mala disposicion de la voluntad, como la de un siniestro motivo ó torcida intencion, que pervierta ó cambie la moralidad del acto complejo: tal sucede, por ejemplo, en la simulacion é hipocresía, máscara ó disfraz de aparente bondad, bajo la que hay algo no bueno, que no aparece al esterior.

de esta se deriva toda entera. Pero la bondad del acto esterior unas veces se deriva toda de la bondad del acto interior, y otras por el contrario, segun se ha dicho (a. 3). Luego ni uno ni otro acrecen recíprocamente su bondad ó malicia.

Por el contrario: todo agente se propone conseguir el bien y evitar el mal. Luego, si por el acto esterior en nada se aumenta la bondad ó malicia, inútilmente hace una obra buena ó desiste de la mala el que tiene buena ó mala voluntad, lo cual es inconveniente.

Conclusion. *La bondad del acto esterno* [1] *en nada aumenta la del interno, como no sea* per accidens *por cambio de voluntad, si dicha bondad es la que procede de la del fin; pero sí la acrece* [2] *la que aquel tiene en sí mismo por razon de la materia ó de las circunstancias debidas, como complemento el esterno del interno : y* [3] *la falta de perfeccion procedente del acto esterno en nada disminuye el premio ó el castigo debidos al acto interno, si es absolutamente involuntario.*

Responderémos que, *si hablamos de la bondad del acto esterior aneja á él por la bondad del fin*, en este caso *el acto esterior nada agrega á la bondad; á no suceder que la misma voluntad se haga por sí mejor ó peor en lo malo* (1). Esto parece puede ocurrir de tres modos: 1.º numéricamente, por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con bueno ó mal fin, y por entónces no lo hace, pero despues quiere y lo hace; en cuyo caso (2) el acto de la voluntad, y por tanto el bien ó el mal se duplican (3); 2.º en cuanto á la estension, por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con bueno ó mal fin, y desiste á causa de algun impedimento, pero otro continúa el movimiento de la voluntad hasta completar là obra; es evidente que tal voluntad es más duradera en el bien ó en el mal, y segun esto peor ó mejor; 3.º segun la intensidad, porque existen ciertos actos esteriores, que, en cuanto son deleitables ó penosos, son naturalmente á propósito para incitar ó atenuar (4) la voluntad; y es sabido que cuanto más intensamente tiende la voluntad al bien ó al mal, tanto es mejor ó peor. Pero, *si hablamos de la bondad del acto esterior, que posée segun la materia y debidas circunstancias*, en tal caso *se compara á la voluntad como término y fin, y de este modo acrece la bondad ó malicia de la voluntad;* porque toda inclinacion ó movimiento se perfecciona consiguiendo el fin ó tocando á su término : por consiguente no es perfecta la voluntad, á no ser tal que obre segun la oportunidad. Si empero falta le posibilidad, existiendo la voluntad perfecta para obrar, si pudiera; *el defecto de perfeccion, que proviene del acto esterior, es absolutamente involuntario; y lo involuntario, así como no merece castigo ó premio*, al hacer bien ó mal, así *tampoco disminuye el premio ó pena* (5), si el hombre involuntariamente falta *(simpliciter)* en la ejecucion del bien ó del mal.

Al argumento 1.º dirémos, que San Crisóstomo habla de la voluntad del hombre, cuando es consumada (6) y no

(1) Si se pone el primer período de esta *respuesta* en parangon con el segundo, parece resultar una falsedad y una oposicion entre ellos. Pongamos un ejemplo : si uno quiere matar con el fin de robar, y despues por el homicidio llega á ejecutar el robo; es lo cierto que, así como el robo ha contraido mayor malicia matando, de igual manera el homicidio se ha hecho de malicia mayor robando. Es el robo un acto esterior; y el acto interior de la voluntad es malo con la malicia que procede del fin : luego en cuanto á esta el acto esterior añade una nueva malicia á la que procede del fin. — *Resp.* Lo bueno y malo, procedente del fin, que se halla en el acto esterior, nada añade á la bondad ó malicia del acto interno de la voluntad, sino estrínsecamente; así como v. gr. la sanidad, que se nota en la orina, no pone cosa alguna en la sanidad, propia del cuerpo animal. En el caso que se propone, es verdad que uno robando obra peor, no porque el acto esterno aumente la malicia de la voluntad, derivada *del fin:* sino porque á esta mala voluntad se le ha unido el acto esterior *por sí* malo. — Sobre este punto suele hacerse hoy en las Escuelas la pregunta general del Maestro *(In 2.ª Sent. dist. 42)*: *¿la voluntad y la accion mala en un mismo hombre y sobre idéntica materia constituye uno ó muchos pecados?* Sobre el particular puede consultarse á J. Lorenzo Berti (Synop. de Theol. discipl. Lib. 21, disert. 1.ª cap. 30. — M. C. G.

(2) Es decir, entendiéndolo con separacion, cuando no hace por entónces y sí despues lo bueno, que intenta; ó cuando no hace lo malo, que se propone.

(3) Si lo malo, que se propone y que al pronto aplaza, lo hace luego; resulta una doble malicia moral, basada en la mala intencion por una parte y por otra en la ejecucion del mal, y que constituye dos pecados numérica y específicamente distintos, cuya manifestacion es requisito indispensable para la integridad de la confesion sacramental, conforme á lo dicho (n. 3, pág, 137).

(4) Respectivamente, esto es, los gratos la fomentan ó estimulan, y los penosos la atenúan ó inclinan á desistir.

(5) Es bien obvio que aquí se trata del premio ó pena esencial; pues la retribucion accidental si se acrece ó disminuye, segun doctrina del mismo Santo (l. 2, dist. 40, a. 5).

(6) En sí misma ó interiormente, es decir, que áun obrando en público no lo hace con la intencion de ser visto por otros; de manera que la voluntad ó la intencion, y no el acto, es la que se hace loable ó culpable. Así se colige del contesto del pasaje citado.

desiste del acto sino ó causa de la impotencia de obrar.

Al 2.º que aquel razonamiento radica en la bondad del acto esterior procedente de la del fin. Mas la bondad del acto esterior emanada de la materia y de las circunstancias es distinta de la bondad de la voluntad, que resulta del fin; pero no lo es de la bondad de la voluntad originada del acto mismo querido, sino que se compara á la misma como su razon y causa, conforme á lo dicho (a. 1). Esto hace evidente la solucion del 3.º.

ARTÍCULO V. — **¿El evento siguiente añade algo de bondad ó malicia al acto esterior?** (1).

1.º Parece que el éxito (2) subsiguiente aumenta la bondad ó malicia del acto: porque el efecto preexiste virtualmente en la causa, y los sucesos siguen á los actos como los efectos á las causas. Luego preexisten virtualmente en los actos. Es así que cada cosa se juzga buena ó mala segun su virtud (3); porque « la virtud es la que hace bueno » al que la posée », como se dice (Ethic., l. 2, c. 6): luego las resultancias (*eventus*) añaden algo á la bondad ó malicia del acto.

2.º Las buenas obras, que hacen los oyentes, son ciertos efectos de la predicacion del orador. Pero tales obras buenas redundan en mérito del predicador, como se ve por lo que se dice (Philipp. 4, 1): *Muy amados y deseados hermanos mios, gozo mio y corona mia.* Luego el resultado subsiguiente añade algo á la bondad ó malicia del acto.

3.º El castigo no se agrava, sino creciendo la culpa; por lo que se dice (Deuter., 25, 2): *Segun la medida del pecado será la tasa de los azotes.* Pero por el suceso siguiente se aumenta la pena; pues leemos (Ex. 21, 29) que, *si el buey fuese acorneador desde ayer y ántes de ayer, y hubiesen requerido de ello á su dueño, y no le hubiese encerrado, y matare hombre ó mujer; no solo el buey será apedreado, sino que matarán á su dueño;* y no se mataría al dueño, si el buey no matase al hombre, aunque no estuviera encerrado. Luego el suceso (*eventus*) siguiente aumenta la bondad ó malicia del acto.

4.º Si uno infiere causa de muerte hiriendo ó sentenciando, pero no se sigue la muerte; no incurre en irregularidad (4), como la contraería siguiéndose la muerte. Luego el suceso resultante añade al acto bondad ó malicia.

Por el contrario: el hecho siguiente no hace malo al acto que era bueno, ni bueno al que era malo; por ejemplo, si uno da limosna á un pobre, de la que este abusa para el pecado, nada pierde (*en mérito*) el que hace la limosna; y asímismo, aunque el injuriado lleve con paciencia la injuria recibida, no por eso se escusa el que la hizo. Luego el hecho siguiente no añade al acto bondad ó malicia.

Conclusion. *El evento siguiente acrece la bondad ó malicia del acto* [1] *si es premeditado, ó, aunque no lo sea, resulta* per se *y las más veces de tal acto; pero no* [2], *si ó no es premeditado, ó sobreviene solo* per accidens *y en el menor número de casos.*

Responderémos que el evento siguiente ó es ó no premeditado. *Si lo es, evidentemente acrece la bondad ó malicia del acto;* porque, cuando uno piensa que de su accion pueden seguirse muchos males y no por eso desiste de ella, hácese manifiesta su voluntad más desordenada. Pero, *si el evento siguiente no es premeditado*, en este caso debemos distinguir: porque, *si resulta* per se *del acto y* como en la mayoría de las veces (*ut in pluribus*), *entónces añade al acto bondad ó malicia;* pues es notoriamente mejor en su género el acto, del que pueden se-

(1) Aquí no se trata de indagar, si un acto humano se constituye bueno ó malo por su éxito; sino que se pregunta si la accion mala por el evento malo se hace peor, y la buena mejor por el éxito bueno. De lo primero ya se trató, al hablar de la moralidad, bondad y malicia del acto de la voluntad.

M. C. G.

(2) *Eventus:* el éxito ó resultado subsiguiente al acto, ó sea las consecuencias de él emanadas; ya se hayan previsto ó intentado, como que era natural que se siguiesen, por cuanto ordinariamente resultan en casos análogos; ya surjan accidentalmente ó como fuera de lo ordinario y sin premeditacion por parte del agente; distincion importantísima, que (como se ve luego) sirve de base á la solucion ó *Conclusion.*

(3) Potencialidad ó eficacia, física ó moralmente considerada.

(4) Téngase presente la distincion tan conocida entre los teólogos moralistas entre las irregularidades de delito y las de defecto, ó consúltense sobre esto los *Tratados de Teologia moral* de Guri ó San Ligorio ó de cualquier otro autor católico.

guirse más bienes, y peor aquel, del que naturalmente resultan más males; al paso que, *si es accidental y sucede las ménos veces (ut in paucioribus)*, en este caso *el evento siguiente no aumenta la bondad ó malicia del acto;* porque no se juzga de cosa alguna por lo que la es accidental, y sí solo por lo que es por sí (1).

Al argumento 1.º dirémos que se juzga de la virtud de una causa segun sus efectos *per se*, y no segun los que produce *per accidens*.

Al 2.º que las buenas obras, que hacen los oyentes, provienen de la predicacion del que las enseña, como efectos directos; de donde redunda en recompensa del que las enseña, y sobre todo cuando son previamente intentadas.

Al 3.º que aquel evento, por el que se manda imponer la pena, por una parte resulta *per se* de la tal causa, y por otra se supone premeditado; por cuyo doble motivo se le imputa á pena.

Al 4.º que procedería aquel razonamiento, si la irregularidad siguiese á la culpa; pero no sigue á la culpa, sino al hecho (2) á causa de algun defecto del sacramento.

ARTÍCULO VI. — **Un mismo acto esterior puede ser (3) bueno y malo?**

1.º Parece que un solo acto puede ser bueno y malo; porque el movimiento, que es contínuo, es uno solo (Phys. l. 5, t. 39 y 40). Pero un solo movimiento contínuo puede ser bueno y malo; como si alguno, yendo á la iglesia de contínuo, primeramente se propone la vanagloria y despues concibe la intencion de servir á Dios. Luego un solo acto puede ser bueno y malo.

2.º Segun el Filósofo (Phys. l. 3, t. 20 y 21) «la accion y la pasion (4) son un »solo acto». Es así que la pasion puede »ser buena, como la de Cristo; siendo la accion mala, como la de los judíos. Luego un solo acto puede ser bueno y malo.

3.º Siendo el siervo como instrumento del dueño, la accion del siervo es accion del señor, como la accion del instrumento es la del artífice. Mas puede suceder que la accion del siervo proceda de la buena voluntad del señor, siendo así buena; y de la mala voluntad del siervo, siendo por esto mala. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

Por el contrario: los contrarios no pueden existir en el mismo *(sujeto)*. Es así que el bien y el mal son contrarios. Luego un solo acto no puede ser bueno y malo.

Conclusion. *Un solo acto, como único en su género moral, no puede ser bueno y malo; pero sí, siendo uno solamente con unidad de naturaleza, y no en su concepto moral.*

Responderémos, que nada impide que algo sea uno en su género, y múltiple segun que se refiere á otro género: así la superficie contínua es una, considerada en el género de cantidad; y sin embargo es múltiple, referida al género del color, suponiéndola en parte blanca y en parte negra. Segun esto nada se opone á que algun acto sea único, segun que se refiere al género de su naturaleza; y sin

(1) *Durus est hic sermo.* Aquí parece quererse defender una doctrina rigidísima. Distinguiéndose en ella entre el éxito previsto ó no previsto, se afirma que, si es lo 1.º, aumenta bondad ó malicia al acto; mas si lo 2.º, se dice que entónces, ó el hecho se verifica *ut in pluribus* generalmente, y así tambien añade; ó tal sucede accidentalmente *ut in paucioribus*, y de este modo nada acrece. De lo 1.º se sigue que, siempre que el éxito ha sido previsto de cualquier manera, *ut in pluribus vel in paucioribus*, ó por sí ó accidentalmente, nunca deja de añadir bondad ó malicia: lo cual es terrible. Pues en tal caso el hombre que comete un pecado venial, *previendo* que por esto pecado puede otro pecar mortalmente, aquel se haría reo de pecado mortal: y así v. gr. una mujer, *previendo* que su hermosura ha de hacer caer en pecado grave á otra persona, no podrá venialmente faltar, saliendo, por ejemplo, á distraerse por delectacion á su jardin. *Resp.* Que aquí lo *previsto* no se toma en el sentido de que un acto sea bueno ó malo, solo por ser previsto; la prevision, así tomada, nada influye: sino bajo el concepto de que esa misma prevision caiga en la voluntad del que prevée, haciendo así *voluntaria* la bondad ó malicia del previsto acto. Por consiguiente lo *previsto* supera lo *intentado*. En el caso referido la mujer pecaría mortalmente, cuando de alguna manera quisiese el pecado previsto, resultando de su accion. Es conforme la esplicacion dada con lo que despues dice el Santo Doctor (Cuest. 73, art. 8, resp. al arg. 1.º).

M. C. G.

(2) Como si dijese: la tal irregularidad es de las llamadas de defecto, y no de delito; y se ha impuesto por los sagrados Cánones en consideracion al decoro y reverencia debidos al sacramento del Orden, no muy conciliables con la tacha de haber contribuido á derramar sangre humana ó á la muerte del prójimo, siquiera fuese (como se supone) inculpablemente y áun en cumplimiento de un deber ó en desempeño acaso obligatorio de algun cargo.

(3) Simultáneamente ó á la vez, es decir, un acto mismo numéricamente único.

(4) Claro es que aquí la palabra pasion se toma en el sentido gramatical, como opuesta á la accion ó recibida del sujeto agente por el objeto paciente; y no como afeccion ó habitud moral del ánimo: y sin embargo no creemos intempestiva ni supérflua esta advertencia.

embargo no sea uno solo, segun que se refiere al de lo moral; así como al contrario, segun lo dicho (a. 3): pues un andar contínuo es un solo acto segun el género de su naturaleza; puede empero suceder que sean muchos en lo moral, si se cambia (1) la voluntad del que anda, la cual es el principio de los actos morales. *Si* pues *se considera un solo acto, segun que pertenece al género moral; es imposible que sea bueno y malo con bondad y malicia moral: mas, si es único con unidad de naturaleza, y no con unidad moral; puede ser bueno y malo.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel movimiento contínuo, que procede de la diversa intencion, aunque sea uno con unidad de la naturaleza, no lo es sin embargo con unidad moral.

Al 2.º que la accion y la pasion pertenecen al género moral en su concepto de voluntarias; y por esto, segun que son voluntarias por la diversa voluntad, son moralmente dos (*actos*), y puede existir en ellos por una parte el bien y por otra el mal.

Al 3.º que el acto del siervo, en cuanto procede de su voluntad, no es acto del señor; sino solo, en cuanto procede del mandato del dueño: por consiguiente la mala voluntad del siervo no lo hace malo.

CUESTION XXI.

Consecuencias de los actos humanos por razon de su bondad ó malicia (2).

Son de considerarse en la presente cuestion las consecuencias de los actos humanos por razon de su bondad ó malicia, acerca de lo cual examinarémos cuatro puntos: 1.º El acto humano, en cuanto es bueno ó malo, tiene razon de rectitud ó de pecado? — 2.º Es laudable ó culpable? — 3.º Implica razon de mérito ó demérito? — 4.º Es meritorio ó demeritorio ante Dios?

ARTÍCULO I.—¿El acto humano, segun que es bueno ó malo, implica el concepto de rectitud ó de pecado? (3)

1.ª Parece que el acto humano, en cuanto es bueno ó malo, no entraña razon de rectitud ó de pecado: porque los pecados (4) son monstruos en la naturaleza (Phys. l. 2, t. 82); y los monstruos no son actos, sino ciertas cosas engendradas fuera del órden de la naturaleza Pero las cosas, que son segun el arte y la razon, imitan á las que son segun la naturaleza, como se dice (ibid.). Luego, porque el acto sea desordenado y malo, no implica razon de pecado.

2.º El pecado (Phys. l. 2, ibid.) tiene lugar en la naturaleza y en el arte, cuando no se logra el fin intentado por aquella ó este; y la bondad ó malicia del acto

(1) Durante ese movimiento, de manera que en cierto período ó trayecto intente algo diverso de lo que en otro se propusiera ó quería.

(2) Parece escusado advertir que aquí se trata de la bondad ó malicia moral de los actos humanos como tales; y no en absoluto, bajo cuyo aspecto genérico más bien que á la Teología Moral incumbe á la Metafísica el considerarlos. El C. Cayetano sin embargo no juzga impertinente esta observacion, que él mismo consigna en sus comentarios; añadiendo que, segun se desprende de las tésis afirmativas de los artículos de esta Cuestion, el acto humano es constituido en su ser ó carácter de bueno ó malo moralmente y como por causa formal de su moralidad, como tomando de su relacion con el fin su razon de recto ó pecado, de su orígen eficiente la de laudable ó culpable, y de su referencia á otros y principalmente en órden á Dios la de meritorio ó demeritorio: debiendo entenderse estos diversos conceptos, no aisladamente, sino como en gradacion ó serie creciente, por decirlo así, ó ascendente y progresiva; por cuanto lo meritorio de un acto humano supone y preexige lo laudable, que á su vez se funda en lo recto, y esto presupone lo moralmente bueno.

(3) Esto es: ¿hace justo ó pecador al hombre que lo ejecuta?

(4) Entiéndese aquí por pecados en general y con aplicacion á cualesquiera seres naturales áun materiales ó físicos los defectos ó desvíos de la naturaleza respectivamente propia de cada uno, ó sean, las imperfecciones del ser, como la ceguera natural ó el nacer uno con dos cabezas ó con seis ó cuatro dedos en cada mano.

humano consiste principalmente en la intencion del fin y en su prosecucion. Luego parece que la naturaleza del acto no constituye pecado.

3.º Si la malicia del acto implicase razon de pecado, se seguiría que doquiera existiese el mal, allí habría pecado: mas esto es falso; porque la pena, aunque tenga razon de mal, no la tiene sin embargo de pecado. Luego no, porque un acto sea malo, entraña razon de pecado.

Por el contrario: la bondad del acto humano, segun se ha demostrado (C. 19, a. 4), depende principalmente de la ley eterna; y por consiguiente su malicia consiste en su desacuerdo con esta ley. Esto es lo que constituye la razon de pecado; pues dice San Agustin (Contra Faust. l. 22, c. 27) que «pecado es un dicho ó » hecho ó deséo contra la ley eterna ». Luego el acto humano, por lo que tiene de malo, arguye pecado.

Conclusion. *El acto humano, segun que es bueno ó malo, así implica razon de rectitud ó de pecado.*

Responderémos, que lo malo (1) es más genérico que el pecado, como lo bueno es más comun que lo recto: porque cualquiera privacion de bien en algun ser constituye la razon de mal; pero el pecado propiamente consiste en el acto ejecutado por algun fin, con el cual no guarde el debido órden. Mas el debido órden al fin tiene por medida alguna regla, la cual en los seres que obran naturalmente es la virtud misma de la naturaleza, que los inclina á tal fin. Por consiguiente, cuando el acto procede de la virtud natural segun la natural inclinacion al fin, entónces se observa la rectitud en el acto; por cuanto el medio no sale de los estremos, esto es, el acto (2) del órden del principio activo al fin; mas, cuando algun acto se separa de la tal rectitud, entónces surge la razon de pecado. Pero en lo que se hace por la voluntad la regla próxima es la razon humana, y la suprema es la ley eterna: por consiguiente, siempre que un acto del hombre procede á su fin segun el órden de la razon y de la ley eterna, el acto es recto; y, cuando se oblicúa respecto de esta rectitud, entónces se dice pecado. Es evidente segun lo espuesto (C. 19, a. 3 y 4) que todo acto voluntario es malo, en cuanto se separa del órden de la razon y de la ley eterna; y todo acto bueno concuerda con ellas. De donde se sigue que *el acto humano, por lo que tiene de bueno ó de malo, entraña razon de rectitud ó de pecado.*

Al argumento 1.º dirémos que se miran como pecados los monstruos, en cuanto son producidos por el pecado (3) existente en el acto de la naturaleza.

Al 2.º que hay dos clases de fin; uno último y otro próximo. En el pecado de la naturaleza el acto se desvía *(deficit)* de su fin último, que es la perfeccion de lo engendrado; mas no se aparta de todo fin próximo, toda vez que la naturaleza obra formando algo. Asímismo en el pecado de voluntad hay siempre defeccion del fin último intentado, puesto que ningun acto malo de la voluntad es susceptible de ordenarse á la bienaventuranza, que es el último fin; áun cuando no se desvíe de algun fin próximo, que la voluntad intenta y consigue. Por consiguiente, áun en el caso de ordenarse la intencion misma de este fin al fin último, en la misma intencion de tal fin puede encontrarse razon de rectitud y de pecado.

Al 3.º que cada ser se ordena á su fin mediante su acto; y por lo tanto el concepto del pecado, que consiste en la desviacion del órden hácia el fin, cífrase propiamente en el acto. Pero la pena concierne á la persona que peca, como se ha dicho (1.ª Parte, C. 48, a. 5, al 4.º, y a. 6, al 3.º).

ARTÍCULO II. — **¿El acto humano, en cuanto es bueno ó malo, importa razon de laudable ó culpable?**

1.º Parece que el acto humano, por ser bueno ó malo, no entraña razon de laudable ó culpable: porque el pecado tiene lugar en lo que obra la naturaleza (Phys.

(1) La idéa ó nocion de malo es más lata ó comun que la de pecado; es decir que todo pecado es malo, mas no todo lo malo es pecado, ó bien: hay algo malo, que no es pecado.

(2) Súplase «no sale», ó no se aparta ó desvía. Es fácil notar aquí cierta implícita alusion á la direccion recta señalada ó determinada por una regla material, cuyo borde pasa por dos puntos considerados como estremos y acusa falta de rectitud en los que se hallen fuera de esa línea recta.

(3) En su sentido físico ó metafísico de imperfeccion ó defecto natural, segun lo espuesto en la nota 4, pág. 160.

l. 2, t. 82); y sin embargo las cosas que son naturales no son laudables ni culpables (Ethic. l. 3, c. 5). Luego el acto humano, por ser malo ó pecado, no tiene razon de culpa; y por consiguiente ni, por ser bueno, la tiene de laudable.

2.° Así como el pecado se produce en los actos morales, así tambien en las obras del arte; porque, como se dice (Phys. l. 2, t. 82), «peca el gramático » no escribiendo rectamente y el médico » no propinando la debida pocion». Mas no se inculpa al artífice, porque haga algo mal; puesto que á la industria del artífice pertenece el que pueda hacer una obra buena ó mala, cuando quisiere. Luego parece que igualmente el acto moral no por ser malo es culpable.

3.° Dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22) que «el mal es débil » é impotente». Es así que la debilidad ó la impotencia ó destruye ó disminuye la culpabilidad. Luego tampoco el acto humano es culpable, por ser malo.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 12; y Magn. Moral. l. 7, c. 19) que «las obras de virtudes son lau» dables, y vituperables ó culpables las » contrarias». Pero los actos buenos son actos de virtud, porque «la virtud es la » que hace bueno al que la posée y buena » tambien su obra» (Ethic. l. 2, c. 6): por consiguiente los actos opuestos son actos malos. Luego el acto humano, en cuanto es bueno ó malo, lleva en sí razon de laudable ó culpable.

Conclusion. *Los actos humanos propiamente voluntarios importan razon de laudables ó culpables, en cuanto son buenos ó malos.*

Responderémos que, así como la nocion de malo es más estensa que la de pecado (1), igualmente la de este es más lata que la de culpa (2); pues se dice un acto culpable ó laudable, segun que se imputa al agente: porque ser alabado ó culpado no es otra cosa que imputarse á uno la malicia ó bondad de su acto; dado que (3) el acto se imputa al agente, cuando está en la potestad del mismo, de modo que sea dueño de su operacion. Esto se encuentra en todos los actos voluntarios, puesto que por la voluntad el hombre posée el dominio de su acto, como consta de lo dicho (C. 1, a. 1 y 2). De donde se infiere que *el bien ó el mal en solos los actos voluntarios constituye razon de alabanza ó de culpa*, por cuanto en ellos lo mismo es mal que pecado ó culpa (4).

Al argumento 1.° dirémos que los actos naturales no están en la potestad del agente natural, puesto que la naturaleza es determinada á una sola cosa; y por lo tanto, aunque en los actos naturales hay pecado (5), no hay empero culpa.

Al 2.° que en las cosas de arte la razon se considera de diverso modo que en las morales: porque en las artificiales la razon se ordena á un fin particular, que es el concebido por ella; miéntras que en las morales se ordena al fin comun de toda la vida humana. Pero el fin particular se ordena al fin comun: y, como el pecado consiste en la desviacion del órden al fin, segun lo dicho (a. 1), sucede que en una obra de arte puede haber pecado por dos conceptos: 1.° por desviacion del fin particular intentado por el artífice, y este pecado será propio del arte; por ejemplo, si un artífice, proponiéndose hacer una obra buena, la hace mala, ó, intentando hacerla mala, la hace buena; 2.° por desviacion del fin comun de la vida humana; y de este modo se dirá que peca, si pretende hacer una obra mala, y la hace para (6) engañar á otro. Pero este pecado no es propio del artífice considerado como tal, sino en el concepto de hombre. Por consiguiente del primer pecado se culpa al artífice (7) como tal; miéntras que del segundo se culpa al hombre como hombre. Pero en

(1) Véase la nota 1, pág. 161.

(2) Los teólogos sin embargo usan como sinónimas las voces *pecado* y *culpa*, por cuanto el defecto moral ó pecado en su acepcion teológica es de suyo inculpable al hombre segun la doctrina aquí establecida.

(3) En unas ediciones se ve *enim*, y en otras *autem*: la ilacion del razonamiento es harto clara en cualquiera de las dos lecturas.

(4) V. nota 2 de esta página.

(5) Imperfeccion ó defecto.

(6) *Faciat per quod alius decipiatur* se lée comunmente y de conformidad con los códices de Alcañiz y Tarragona: las romanas antiguas ponen *faciat per hoc ut alius...* (y es causa así del engaño de otro), anteponiendo ademas á las palabras «si pretende» (*si intendat*) el adverbio *etiam* (áun cuando se proponga...) La rectificacion de la ed. áurea, concorde ya con las demas y que anota como variante el *etiamsi*, sin admitirlo, es aquí decisiva en pro del contesto comun, que adoptamos acomodando á él nuestra version.

(7) En las ediciones de Nápoles (1763) y Madrid (1782) no se lée repetido aquí *in quantum artifex*, que, aunque redundante al parecer, vemos unánimemente en otras; y en efecto parece genuino, pues áun aquellas mismas repiten tambien luego como todas *in quantum homo* (como hombre).

lo moral, donde se atiende al órden de la razon al fin comun de la vida humana, el mal y el pecado se estiman siempre por la desviacion del órden de la razon al dicho fin comun; y por lo tanto el hombre es culpado de tal pecado, ya como hombre, y ya como ser moral. Por esta razon dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 5) que « en el arte quien peca queriendo es » preferible *(eligibilior)*, pero posponible » *(minùs)* con relacion á la prudencia »; al modo mismo *(sicut et)* que en las virtudes morales, de las que la prudencia es la directiva.

Al 3.° que aquella debilidad, que existe en los males voluntarios, está sometida á la potestad del hombre; y por lo tanto ni destruye ni disminuye la razon de culpa.

ARTÍCULO III. — **¿El acto humano, en cuanto es bueno ó malo, implica razon de mérito ó demérito?** (1)

1.° Parece que el acto humano no importa razon de mérito ó demérito por su bondad ó malicia: porque se dice mérito ó demérito por relacion á la recompensa, la cual solo tiene lugar en las obras que se refieren á otro; y no todos los actos humanos buenos ó malos se refieren á otro, sino que algunos se refieren (2) á sí mismo. Luego no todo acto humano bueno ó malo es por eso meritorio ó demeritorio.

2.° Nadie merece castigo ó premio, por disponer á su voluntad (3) de aquello, de que es dueño, como si el hombre destruye una cosa suya, no es castigado, cual si destruyera cosa ajena. Es así que el hombre es dueño de sus actos. Luego, por disponer bien ó mal de su acto, no merece castigo ó premio.

3.° Porque uno adquiera para sí mismo el bien, no merece que otro le haga bien; y la misma razon hay sobre lo malo (4). Pero el mismo acto bueno es cierto bien y perfeccion del agente, y un acto desarreglado es cierto mal del mismo. Luego no, porque el hombre haga un acto malo ó bueno, merece ó desmerece.

Por el contrario, dícese (Is. 3, 10): *Decid al justo, que bien: porque comerá el fruto de sus designios. ¡Ay* (v. 11) *del impío, que va al mal; porque se le dará la paga de sus manos!*

Conclusion. *Los actos humanos en cuanto buenos ó malos implican razon de mérito ó demérito segun la retribucion de la justicia á otro.*

Responderémos, que el mérito y el demérito se refieren á la retribucion, que se hace conforme á la justicia; y segun la justicia se retribuye á alguien, por cuanto obra en provecho ó perjuicio de otro. Debe empero considerarse que todo el que vive en alguna sociedad, es de algun modo parte y miembro de toda la sociedad. Cualquiera pues, que hace algo en bien ó en daño de algun individuo de la sociedad, esto redunda en toda la sociedad; como el que hiere la mano, hiere en su consecuencia al hombre. Luego, cuando uno obra en bien ó en mal de otra persona singular, hay en ello un doble concepto de mérito ó desmérito: 1.° en cuanto le es debida retribucion por la persona, á quien favorece ú ofende; 2.° segun que se le debe esa misma retribucion por toda la colectividad. Mas, cuando uno ordena su acto directamente al bien ó al mal de toda la sociedad; débesele retribucion primero y principalmente por la sociedad entera, y secundariamente por todos sus miembros. Empero, cuando uno hace algo, que recáe en bien ó mal propio; tambien se le debe retribucion, en cuanto áun esto cede en el bien ó mal comun, por ser él mismo parte de la comunidad; aunque no se le debe retribucion bajo el concepto de bien ó mal del individuo singular, cuya personalidad es la misma del agente (5); á no ser en caso por sí mismo segun cierta analogía, en cuanto es justicia del hombre respecto de sí mismo. Así pues es evidente que el *acto bueno ó malo* entraña razon de laudable ó culpable, segun que reside en la

(1) Véase la nota 2, pág. 160.

(2) *Sunt ad seipsum*, afectan solo al operante, ó se concentran en solo él, ó se reflectan ó recáen de lleno y en su total eficacia sobre el agente mismo; sin que se refieran ú ordenen á otros, en cuya apreciacion puedan ser calificados de meritorios ó demeritorios: como si se dijeran actos inmanentes en el sujeto.

(3) Y en su esclusivo daño ó provecho sin transcendencia alguna á los demas.

(4) No merece vejacion ó molestia de parte de otro, solo porque él á sí propio se la inflija.

(5) Causa eficiente por lo tanto del bien ó mal, que él mismo recibe.

potestad de la voluntad (1); razon de rectitud y pecado segun el órden al fin; y *razon de mérito ó demérito segun la retribucion de la justicia á otro* (2).

Al argumento 1.° dirémos, que á veces los actos del hombre buenos ó malos, aunque no se ordenen al bien ó al mal de otra persona singular, sin embargo se ordenan al bien ó mal de otro, que es la misma comunidad.

Al 2.° que el hombre, que tiene dominio de su acto, merece él mismo tambien ó desmerece algo, segun que pertenece á otro, cual es la comunidad, de que forma parte, en cuanto dispone bien ó mal sus propios actos; como asímismo si dispensa bien ó mal otras cosas suyas, con las que debe servir á la comunidad.

Al 3.° que ese mismo bien ó mal, que uno se hace por su acto, redunda en la comunidad (3) segun lo dicho.

ARTÍCULO IV. — **¿El acto humano, en cuanto es bueno ó malo, importa razon de mérito ó demérito ante Dios?** (4)

1.° Parece que el acto humano bueno ó malo no merece ó desmerece por relacion á Dios; porque, como se ha dicho (a. 3), el mérito y el demérito supone órden á la remuneracion del provecho ó daño inferido á otro; y el acto bueno ó malo del hombre no redunda en provecho ó daño alguno del mismo Dios, pues se lee (Job. 35, 6): *Si pecares, ¿en qué le dañarás?... Demas de esto, si obrares con justicia, ¿qué le darás?* Luego el acto bueno ó malo del hombre no merece ó desmerece para con Dios.

2.° El instrumento nada merece ó desmerece ante aquel, que se sirve de él; porque toda la accion del instrumento es del que le usa. Pero el hombre al obrar es un instrumento de la virtud divina, que es su principal motor, por lo cual se dice (Is. 10, 15): *¿Acaso se gloriará la segur contra aquel, que corta con ella? ó se volverá la sierra contra el que la mueve?* El Profeta compara evidentemente en este pasaje al hombre con un instrumento. Luego el hombre (5), por obrar bien ó mal, no merece ó desmerece ante Dios.

3.° El acto humano es meritorio ó demeritorio, en cuanto se ordena á otro (6). Pero no todo acto humano se ordena á Dios. Luego no todos los actos buenos ó malos merecen ó desmerecen ante Dios.

Por el contrario, dícese (Eccl. 12, 14): *Todo cuanto se hace lo traerá Dios á juicio..., sea bueno ó malo.* Pero el juicio lleva en sí la retribucion respecto de aquel, á quien se atribuye mérito ó demérito. Luego todo acto bueno ó malo del hombre implica razon de mérito ó demérito ante Dios.

Conclusion. *Todo acto humano bueno ó malo se dice y es meritorio ó demeritorio ante Dios, y no solo para con los hombres.*

Responderémos que, como queda dicho (a. 3), el acto de un hombre merece ó desmerece, segun que se ordena á otro, ya por razon del mismo, ya por la de la comunidad; y *de uno y otro modo nuestros actos buenos ó malos merecen ó desmerecen ante Dios:* 1.° por razon del mismo, en cuanto que él es el fin último del hombre, y es debido que todos los actos se refieran al fin último, como ya se ha indicado (C. 19, a. 10); por cuyo motivo el que hace un acto malo no referible á Dios, no le tributa el honor que es debido al último fin; 2.° por parte de toda la comunidad del universo; porque en toda so-

(1) Supuesto empero respecto de los actos buenos el necesario auxilio de Dios, sin el que nada bueno podemos hacer.

(2) Véase la nota 2, pág. 160.

(3) Como el bien ó daño de cualquier miembro afecta al cuerpo, perfeccionándolo ó desfigurándolo.

(4) Dogma de fe, consignado bien esplícitamente en multitud de lugares sagrados de uno y otro Testamento, y declarado repetidas veces en diversas sesiones y cánones por el Concilio de Trento, condenando bajo anatema las tambien múltiples y variadas herejías más ó ménos directamente contrarias á la doctrina constante de la Iglesia sobre este punto transcendentalísimo á la vida presente y futura, cuales son: 1.ª la de los antinomios, que decian «debe rechazarse la ley » de las obras»; 2.ª de los amsdorfianos, que «las buenas » obras son perniciosas para la salvacion»; 3.ª de los secuaces de Meláncton, qué «nuestras obras no merecen la » vida eterna»; 4.ª de otros, que han sostenido que «nada ab» solutamente se debe á los méritos y justicia de los hom» bres»; 5.ª de algunos, segun los cuales «Dios en nada re» tribuye á los hombres la equidad y justicia del corazon»; 6.ª de varios, que espresamente defendian que «los méritos » humanos no son estimados por Dios»; y 7.° en fin de los modernos filósofos incrédulos de diferentes escuelas, cuyo sistemático escepticismo é indiferentismo religioso enseña prácticamente á desentenderse, como de cosa inútil y molesta, de toda creencia católica y de toda obra piadosa, y negando las recompensas y penas de una futura vida eterna; que tampoco admiten muchos de los flamantes pensadores y pretendidos sabios, ó al ménos prescinden por completo de tales enseñanzas clericales é impertinentes, segun frecuentemente las califican con dicterios despreciativos y en mil variadas formas.

(5) En algunas ediciones falta la palabra *homo*.

(6) Se ejecuta en beneficio ó perjuicio de otro.

ciedad el que la rige cuida principalmente del bien general, y por lo mismo á él pertenece retribuir por lo que se hace bien ó mal en la colectividad. Ahora bien: Dios es el que gobierna y dirige todo el universo, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 103, a. 6), y especialmente á las criaturas racionales. De donde resulta evidente que *los actos humanos merecen ó desmerecen por relacion al mismo;* pues de otro modo se seguiría que Dios no se cuidaba de los actos humanos.

Al argumento 1.º dirémos, que por el acto del hombre nada puede acrecerse ó disminuirse á Dios en sí mismo; pero el hombre, en cuanto es de su parte, sustráe ó procura algo á Dios, cuando observa ó no el órden por él establecido.

Al 2.º que el hombre es movido por Dios como un instrumento; mas esto no escluye (1) que se mueva el mismo por el libre albedrío (2), como consta de lo dicho (C. 10, a. 4), y por lo tanto por su acto merece ó desmerece ante Dios.

Al 3.º que el hombre no se ordena á la sociedad política en todo su ser ni en todo lo suyo; y por lo tanto no es necesario que cada uno de sus actos sea meritorio ó demeritorio por su relacion con la sociedad política (*ó civil*). Pero todo lo que el hombre es y cuanto puede y tiene, débelo ordenar á Dios; y por consecuencia todo acto humano bueno ó malo merece ó desmerece ante Dios, cuanto es de la razon misma del acto (3).

(1) « No se escluye (*excluditur*) porque... », segun otros.

(2) El Concilio Tridentino anatematizó (*ses.* 6, *can.* 4) á los que opinaban que « el hombre es un instrumento meramente » pasivo de Dios, obrando como tal bajo la accion única de su » principal motor ».

(3) No se entienda que *per se* y segun su bondad moral es formalmente meritorio, lo cual conduciría al pelagianismo; pues no puede serlo para con Dios sin su gracia, principio y raíz del mérito (segun se espondrá en la C. 114), que lo eleva á la condicion de acto sobrenatural: lo que quiere decir es que, siendo moralmente bueno, tiene en sí la predisposicion como material, para poder ser ante Dios meritorio de un eterno galardon.

CUESTION XXII.

Sujeto de las pasiones (1) del alma.

Despues de esto (2) considerarémos las pasiones del alma, 1.° en general y 2.° en especial. En general ocurren cuatro cosas, que deben examinarse en ellas: 1.ª su sujeto; 2.ª su diferencia; 3.ª su comparacion entre sí; y 4.ª su malicia y bondad. — Acerca de la 1.ª examinarémos: 1.° Hay alguna pasion en el alma? — 2.° Se halla más bien en la parte apetitiva que en la aprensiva? — 3.° En el apetito sensitivo que en el intelectivo, que se dice voluntad?

ARTÍCULO I. — **Hay alguna pasion (3) en el alma?** (4)

1.° Parece que no hay pasion alguna en el alma: porque padecer es propio de la materia, y el alma no es compuesta de materia y forma, segun ya se ha demostrado (P. 1.ª C. 75, a. 5). Luego no hay pasion alguna en el alma.

2.° Pasion es un movimiento (Phys. l. 3, t. 19). Pero el alma no es movida, como se prueba (De anima, l. 1, t. 36 y sig.). Luego la pasion no está en el alma.

3.° La pasion es vía para la corrupcion, porque « toda pasion acrecida (*ma» gis facta*) altera (5) la sustancia » (Topic. l. 6, in explic. loci 19). Pero el alma es incorruptible. Luego no hay pasion en el alma.

Por el contrario, dice el Apóstol (Rom. 7, 5): *Miéntras estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, que eran por la Ley, obraban en nuestros miembros* (6).

---

(1) Actos de suyo comunes al hombre y á los irracionales.

(2) Del tratado anterior acerca de los actos humanos ó propios del hombre obrando con deliberacion ó como racional y libre.

(3) Como toda pasion (propiamente dicha) del alma va acompañada de alguna transmutacion ó modificacion del cuerpo, parece consiguiente deducir que hay más carácter de pasion en las que lo alteran, empeorando su naturaleza ó condicion, que en las que lo afectan mejorándolo ó en su ventaja; y así en efecto suelen entenderse en el lenguaje usual, tanto fisiológica como áun literaria y tambien moralmente hablando. Pudieran bajo este aspecto clasificarse, distinguiendo unas *depresivas* ó perturbadoras y otras *espansivas* ó como benéficas. Aquí no obstante y por ahora se estudian bajo su concepto más comun y genérico de *modificativas*, ó simplemente *afectivas*, séanlo en bueno ó mal sentido, es decir, prescindiendo de su carácter distintivo de inmutadoras en perjuicio ó á favor del organismo humano; pudiendo así definirse la pasion por « movi» miento de la potencia apetitiva sensible, procedente de la » aprension imaginativa del bien ó del mal », como efectivamente lo hacen comunmente los teólogos moralistas.

(4) Los naturalistas, fisiólogos y médicos modernos de mayor celebridad convienen con el Santo en conceder al alma racional la participacion, que la corresponde, en la existencia y nacimiento de las *pasiones*; pero, si bien se observa, ninguno como el Doctor Angélico llega con su fino análisis á deslindar, tanto en el terreno de las ciencias físicas, como en el de las psicológicas, la manera formal como aquellas la engendran y desarrollan en el alma y en el organismo, á que ella da vida. En efecto: el renombrado Descuret, que en otro lugar ya se ha citado, despues de hacerse la pregunta (*Medic. de las pasion.* c. 3) ¿dónde tienen su asiento las pasiones? y de desechar la contestacion de los fisiólogos, que quieren la tenga esclusivamente en el alma; de los materialistas, que pretenden resida únicamente en los órganos; y de los médicos, que colocan su sitio orgánico, ora en el nervio *gran simpático*, ora en el *cerebro*; añade: « No pienso pues con Bichat y otros célebres fisiólogos, que todas las pasiones sean únicamente del dominio de la vida interior, regida por el sistema nervioso ganglionar. Tampoco creo, como Descartes, Gall, Spurzhein y Broussais, que tenga su esclusivo asiento en el cerebro. La observacion de acuerdo con el raciocinio me han conducido más bien á admitir que las pasiones, que residen en todo el organismo, son transmitidas del cuerpo al alma y del alma al cuerpo por medio de los dos sistemas nerviosos, que simultáneamente conmueven; con la diferencia de que su contragolpe, si así puedo espresarme, se hace sentir con preferencia, ora en el *cerebro espinal*, ora en el centro *nervioso ganglionar*. Despues pasa á desenvolver esta teoría, que los curiosos pueden ver en el lugar citado. — M. C. G.

(5) *Abjicit à substantia*. Nicolai propone *dejicit*, á fin de que no se pueda interpretar erróneamente que toda pasion quita algo de la sustancia del ser, á quien afecta; y esplica el sentido de la frase como equivalente de *dimovet passum* (separa ó desvía al paciente de su propia sustancia), esto es, lo constituye fuera de su estado natural. Hé aquí justificada nuestra version, no bastante genuina y literal al parecer.

(6) Con estas palabras da á entender el Apóstol que, cuando se vivia segun los carnales deséos en el estado del hombre viejo y terreno, es decir, en tiempo de la antigua Ley, no se producian por los hombres más frutos que las *pasiones de los pecados*, esto es, los movimientos, afectos y obras pecaminosas, *que eran por la Ley*, ó que con motivo de ella se escitaban y desarrollaban en la naturaleza humana. — M. C. G.

Es así que los pecados se hallan propiamente en el alma. Luego tambien las pasiones, que se dicen de pecadores (1).

Conclusion. *Necesariamente* [1] *hay en el alma alguna pasion en su comun concepto de modificacion del complejo ser humano; pero* [2] *las pasiones-propias y estrictamente tales solo accidentalmente la afectan ó residen en ella.*

Responderémos, que la palabra padecer (*pati*) admite tres sentidos: 1.º en comun, segun que todo recibir es padecer, aunque nada se sustraiga (*abjiciatur*) de la cosa; como si se dice que padece el aire, cuando es iluminado, lo cual empero más es ser perfeccionado que padecer; 2.º dícese propiamente padecer, cuando se recibe una cosa perdiendo otra; y esto tiene lugar en tres ocasiones: 1.ª cuando un ser es aliviado de lo que no le conviene; como si el cuerpo del animal es sanado, se dice padecer, porque recibe la salud, librándose de la enfermedad; 2.ª cuando sucede lo contrario, como enfermar se dice padecer, porque se recibe la enfermedad, perdiendo la salud: este es el más propio modo de la pasion; puesto que se dice padecer un ser, cuando es atraido (2) al agente; y lo que se separa de aquello, que le es conveniente, parece ser más principalmente atraido hácia otro; 3.º igualmente (De generat. l. 1, t. 18) se dice que, cuando de lo más innoble se engendra lo más noble, hay generacion en sentido absoluto y corrupcion (*secundum quid*) relativamente; y viceversa, cuando de lo más noble se engendra lo ménos noble (3). *Segun estos tres sentidos suele haber pasion en el alma:* porque como mera recepcion dícese que sentir y entender es cierto padecer; mas la pasion con desprendimiento no existe sino segun la transmutacion corporal: por lo cual *la pasion propiamente dicha no puede convenir al alma sino* per accidens, esto es, *en cuanto el compuesto padece.* Mas en esto hay diversidad: porque, cuando esta transmutacion produce un estado peor, tiene más propiamente carácter de pasion que cuando se verifica mejorando (4); así que la tristeza es más propiamente pasion que la alegría.

Al argumento 1.º dirémos, que padecer, en cuanto se realiza con desprendimiento y transmutacion, es propio de la materia; por lo cual no se encuentra sino en los compuestos de materia y forma: pero, segun que implica solamente recepcion, no es necesariamente propio de la materia, sino que puede pertenecer á cualquier ser existente en potencia. Mas el alma, aunque no sea compuesta de materia y forma (5), tiene no obstante algo de potencialidad, segun la cual la conviene recibir y padecer, en el sentido de que entender es padecer, como se dice (De an. l. 3, t. 2).

Al 2.º que padecer y ser movido, aunque no convenga al alma *per se*, conviénele sin embargo *per accidens* (De an. l. 1, ibid.).

Al 3.º que aquel razonamiento se refiere á la pasion, que tiene lugar con transformacion á lo peor: y semejante pasion no puede convenir al alma sino *per accidens;* pues *per se* conviene al compuesto, que es corruptible.

ARTÍCULO II. — **¿La pasion reside más bien en la parte apetitiva que en la aprensiva?**

1.º Parece que la pasion reside más bien en la parte aprensiva del alma que en la apetitiva; porque «lo que es lo primero en cada género, parece ser lo máximo de cuanto en él se comprende, y causa de todo lo demas», como se dice (Met. l. 2, t. 4). Pero la pasion hállase ántes en la parte aprensiva que en la apetitiva; pues no padece esta, á no preceder pasion en aquella. Luego la pasion está más bien en la parte aprensiva que en la apetitiva.

2.º Lo que es más activo, parece ser ménos pasivo; pues la accion se opone á la pasion, y la parte apetitiva es más activa que la aprensiva. Luego parece

(1) Ó *de pecados (peccatorum)*, á los que dan orígen; así como *de pecadores*, por cuanto tienden á hacer pecador al hombre, dejándose arrastrar por ellas al pecado. Ambas interpretaciones son igualmente aceptables, como idénticas en el fondo.

(2) Influido ó alterado por.

(3) Aunque el testo literal dice *ignobilius* (lo más innoble), fácilmente se echa de ver que es más innoble en comparacion con lo más noble lo simplemente ménos noble que ello; y tal es indudablemente el sentido en la intencion harto transparente del esclarecido Autor.

(4) Véase la nota 3, pág. 166.

(5) V. C. 75, a. 5 de la 1.ª P., T. 1.º, pág. 587.

que la pasion existe preferentemente en la parte aprensiva.

3.º Así como el apetito sensitivo es potencia en órgano corpóreo, lo es tambien la fuerza aprensiva sensitiva. Pero la pasion del alma tiene lugar, propiamente hablando, segun la transmutacion corporal. Luego la pasion no existe más en la parte apetitiva sensitiva que en la aprensiva sensitiva.

Por el contrario, dice San Agustin (De civit. Dei, l. 9, c. 4) que «los movimientos del ánimo, que los griegos dicen παθη y los nuestros (1) como Ciceron *perturbaciones*, llámanlos unos *afecciones ó afectos*, y otros más espresivamente como en el griego *pasiones*». De lo cual se infiere que pasiones del alma son lo mismo que afecciones. Estas pertenecen manifiestamente á la parte apetitiva, y no á la aprensiva. Luego tambien las pasiones residen más bien en la parte apetitiva que en la aprensiva.

Conclusion. *Las pasiones en su propio concepto más bien residen en la parte apetitiva que en la aprensiva.*

Responderémos que, como ya se ha dicho (a. 1), el nombre de pasion lleva en sí el que el paciente sea atraido á lo que es (2) del agente; y el alma es más atraida hácia un objeto por la potencia apetitiva que por la aprensiva (3), pues por la potencia apetitiva el alma se refiere á los objetos, cuales son en sí mismos: por esto dice el Filósofo (Metaph. l. 6, t. 8) que «el bien y el mal, que son objetos de la potencia apetitiva, existen en las cosas mismas». Pero la potencia aprensiva no es atraida hácia el objeto, segun lo que es en sí mismo; sino que lo conoce segun la intencion de él, que en sí tiene ó recibe segun su propio modo (4): por lo cual en el mismo pasaje se dice que lo verdadero y lo falso, que pertenecen al conocimiento, no existen en las cosas, sino en la mente. Es evidente pues que *la razon de pasion más se encuentra en la parte apetitiva que en la parte aprensiva.*

Al argumento 1.º dirémos, que la intensidad (5) en lo concerniente á la perfeccion se ha en sentido inverso que en lo perteneciente al defecto. Porque en lo que concierne á la perfeccion, se gradúa por la aproximacion á un solo primer principio; al cual cuanto más próximo se halla un objeto, tanto es más intenso: así la intensidad de lo lúcido se estima por su aproximacion á algo sumamente luminoso, á lo que cuanto más se acerca, tanto más luminoso es. Pero en las cosas que pertenecen al defecto, la intensidad se aprecia, no por aproximacion á algo sumo, sino por su separacion de lo perfecto, pues en esto consiste la razon de privacion y defecto; y por lo tanto cuanto más se separa de lo primero, tanto es ménos intenso el defecto: por esta razon al principio siempre se halla un pequeño defecto, que despues progresivamente se aumenta más. Pero la pasion pertenece al defecto, puesto que afecta á algun ser segun que está en potencia. Hé aquí porqué en los seres que se aproximan al primero perfecto, que es Dios, se encuentra poco de potencial y de pasion; miéntras que en los otros hay consiguientemente más: y de la misma manera tambien se encuentra ménos pasion en la primera facultad del alma, es decir, en la aprensiva.

Al 2.º que la potencia apetitiva se dice que es más activa, porque es más bien el principio del acto esterior: y esto la compete, por lo mismo que el ser más pasiva, es decir, porque se refiere al objeto tal como es en sí mismo; pues por la accion esterior llegamos á conseguir los objetos.

Al 3.º que, como se ha dicho (P. 1.ª, C.

(1) Los romanos ó latinos.

(2) Como tendiendo este á asimilárselo ó hacerlo suyo.

(3) Al describir la marcha de las pasiones, el Dr. Descuret, las considera en tres períodos: en el primero se halla el hombre, cuando el deséo *solicita blandamente al alma*, de la cual trata de enseñorearse; en el segundo, cuando, halagada así el alma, y abandonada al deséo, á pesar de reconocerlo vicioso, hace acrecer súbitamente la energía de la pasion; en el tercero, cuando la pasion se va haciendo más tiránica é insaciable, cuanto más se ejercita, y el hábito la torna imperiosa, hasta hacer al hombre esclavo. En estos tres períodos, que á menudo se confunden, puédese notar (añade el mismo autor) que la voz de las pasiones nos solicita de una manera distinta: en el 1.º *piden*: en el 2.º *exigen*: en el 3.º *obligan*. De aquí inferimos que el *apetito sensitivo* es la fuente de la pasion en todos sus grados; toda vez que dicho apetito no es más que la potencia interna y afectiva, que ama y solicita los bienes sensibles, y rehuye los males de igual género, segun son conocidos por el sentido comun. — M. C. G.

(4) Otros «movimiento» *(motum)*.

(5) *Intensio* comunmente en todas las ediciones posteriores á la de García, aunque en alguna se lee *intentio* (de ningun modo justificable) y en la romana antigua con el códice de Alcañiz suprímese esa palabra por descuido quizá de copiantes y cajistas, ó acaso de los editores.

78, a. 3), el órgano del alma (1) puede transmutarse de dos maneras : una espiritualmente, segun que recibe la intencion del objeto; y solo se halla *per se* en el acto de la potencia aprensiva sensitiva: cual se observa en el ojo, que es inmutado por lo visible, sin recibir su color, y sí solo la intencion del color. La otra es la transmutacion natural del órgano en cuanto á su natural disposicion, por ejemplo, calentándose ó enfriándose ó sufriendo otra alteracion análoga : modificacion accidental al acto de la potencia aprensiva de lo sensible, cual la del ojo, que se fatiga por la intensidad de su mirada ó que se desorganiza por la vehemencia (2) de lo visible. Pero la transmutacion afecta *per se* al acto del apetito sensitivo : por cuya razon en la definicion de los movimientos de la parte apetitiva supónese materialmente alguna alteracion natural del órgano; como se dice que la ira es «el ardor de la sangre cerca del cora»zon» (3). Es pues evidente que la razon de pasion más bien se encuentra en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en el de la aprensiva de lo sensible, aunque ambas son actos de un órgano corporal.

ARTÍCULO III. — **¿La pasion reside más bien en el apetito sensitivo que en el intelectivo, que se dice voluntad?**

1.° Parece que la pasion no se halla más en el apetito sensitivo que en el apetito intelectivo; porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 2, p. 1.ª lect. 4) que «Hierotéo ha sido instruido por cierta »inspiracion más divina, no solo apren»diendo, sino tambien sufriendo (*patiens*) »las cosas divinas». Pero la pasion de las cosas divinas no puede pertenecer al apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien sensible. Luego la pasion está en el apetito intelectivo, como tambien en el sensitivo.

2.° Cuanto lo activo es más potente, tanto la pasion es más fuerte. Pero el objeto del apetito intelectivo, que es el bien universal, tiene una accion más poderosa que el objeto del apetito sensitivo, que es el bien particular. Luego la razon de pasion hállase más bien en el apetito intelectivo que en el sensitivo.

3.° El gozo y el amor se dicen ser ciertas pasiones (4). Mas estas se encuentran en el apetito intelectivo, y no solamente en el sensitivo; de no ser así, no se atribuirían en las Sagradas Escrituras á Dios y á los ángeles. Luego las pasiones residen más bien en el apetito sensitivo que en el intelectivo.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) describiendo las pasiones animales : «la pasion es un movimiento sensible (5) de la virtud apeti»tiva en (6) la imaginacion del bien ó »del mal» ; y de otro modo : «la pasion »es un movimiento irracional del alma »por medio de la sospecha (*ó conjetu»ra*) (7) del bien ó del mal».

Conclusion. *La pasion en su propio concepto más bien se halla en el apetito sensitivo; que no en el intelectivo, que no requiere ó supone inmutacion corporal.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1; y a. 2, al 3.°) la pasion se halla propiamente donde hay transmutacion corporal, la cual se encuentra en los actos del apetito sensitivo; y no solo del espiritual, como está en la aprension sensitiva, sino áun del natural. Mas *en el acto del apetito intelectivo no se requiere transmutacion corporal,* porque este apetito no es virtud de algun órgano; lo cual hace patente que *la razon de la pasion se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que del intelectivo,* como tambien se colige las definiciones del Damasceno ya espuestas (*Por el contrario*).

(1) La potencia sensitiva, llamada órgano ó instrumento del alma, porque mediante ella ejerce sus funciones del cuerpo : cuya inmutacion dícese espiritual en virtud de cierta analogía con las operaciones del entendimiento, por cuanto se verifica de un modo insensible, sin afectarla corporalmente ni producir en ella alteracion alguna. Nicolai.

(2) Por la escesiva claridad ó irradiacion lumínica del objeto visto, que hiere la pupila, y puede llegar á inutilizar el órgano visual hasta causar en él la ceguera.

(3) Definicion tomada de San Juan Damasceno (De orth. fid l. 2, c. 16), quien añade «que proviene de la evaporacion de la bílis ó de «la escitacion» ó exacerbacion.

(4) Como puede verse y se espondrá respectivamente en las Cuestiones 27 y 31.

(5) Así debe construirse, dice el P. Nicolai.

(6) Ó á causa de (Nicolai).

(7) *Per* (mejor *propter* segun el testo griego) *suspicionem*; no *susceptionem*, como se ve en algunos impresos sin razon cohonestable. San Juan Damasceno dice literalmente *ob boni vel mali opinionem* (juicio, presuncion, conjetura, existimacion), es decir, porque el sujeto ó paciente se imagina un bien ó un mal, que realmente existe ó no.

Al argumento 1.º dirémos que por pasion de las cosas divinas se entiende allí la afeccion á ellas, y la union á las mismas por el amor; lo cual tiene lugar sin modificacion corporal.

Al 2.º que la magnitud (1) de la pasion no solo depende de la virtud del agente, sino tambien de la pasibilidad del paciente; porque los seres, que son fácilmente pasibles, padecen mucho áun de parte de los poco (2) activos. Luego, aunque el objeto del apetito intelectivo sea más activo que el del apetito sensitivo, este sin embargo es más pasivo.

Al 3.º que el amor y el gozo y otras (*pasiones*) semejantes, cuando se atribuyen á Dios ó á los ángeles ó á los hombres segun el apetito intelectivo, significan el simple acto de la voluntad con semejanza de efecto sin pasion. Por lo cual dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 5): «los santos ángeles castigan sin ira, » y socorren sin compasion de miseria (3): » y sin embargo, en el lenguaje usual hu» mano se les aplican los nombres de esas » pasiones por cierta semejanza de ope» racion, y no más por la debilidad de » sus afectos».

CUESTION XXIII.

Diferencia de las pasiones entre sí.

1.º Las pasiones, que están en lo concupiscible, son diversas de las de lo irascible? — 2.º Las contrariedades de las pasiones de lo irascible provienen de la oposicion entre el bien y el mal? — 3.º Hay alguna pasion, que no tiene contrario? — 4.º Hay algunas pasiones diferentes en especie en una misma potencia, y no contrarias entre sí?

Artículo I. — ¿Las pasiones, que residen en lo concupiscible, son diversas de las que hay en lo irascible?

1.º Parecen ser unas mismas las pasiones de lo irascible y de lo concupiscible; porque dice el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 5) que las pasiones del alma son las que originan el gozo y la tristeza; y estas se hallan en lo concupiscible. Luego todas residen en esta parte, y por consiguiente no hay unas en lo irascible y otras en lo concupiscible.

2.º A propósito de estas palabras (Matth. 13, 33): *simile est regnum cœlorum fermento etc.* dice la Glosa (ord. de San Jerónimo): «Poseamos en la ra« zon la prudencia, en lo irascible el odio » á los vicios, y en lo concupiscible el » deséo de las virtudes». Pero el odio reside en lo concupiscible, como tambien el amor, al que es contrario (Topic. l. 2, c. 3, loc. 25). Luego una misma pasion reside en lo concuspicible é irascible.

3.º Las pasiones y los actos difieren en especie segun sus objetos; y las pasiones de lo irascible y concupiscible tienen los mismos objetos, que son el bien y el mal. Luego las mismas pasiones son las de lo irascible y concupiscible.

Por el contrario: los actos de potencias diferentes son de diversa especie, como el ver y el oir. Mas lo irascible y lo concupiscible son dos potencias, que dividen el apetito sensitivo, como se ha dicho (P. 1.ª C. 81, a. 2). Luego, siendo las pasiones movimientos del apetito sensitivo segun lo espuesto (C. 32, a. 2), las

(1) Intensidad ó grado cuantitativo.

(2) *Parvis*, pequeños en el concepto de activos, ó bien, que tienen ó ejercen poca actividad ó accion poco sensible.

(3) Sin padecerla ellos, ó sin compartirla con los que la padecen.

pasiones de lo irascible serán otras en cuanto á la especie que las que residen en lo concupiscible.

Conclusion. *Las pasiones, que residen en la parte irascible, difieren específicamente de las de la concupiscible.*

Responderémos que *las pasiones, que residen en lo irascible y en lo concupiscible, difieren en especie;* pues, teniendo diversos objetos las diversas potencias, segun lo dicho (P. 1.ª C. 77, a. 3), necesariamente las pasiones de diversas potencias deben referirse á objetos diversos: por consiguiente con más razon las pasiones de potencias diversas difieren en especie; por cuanto mayor diferencia de objetos se requiere para diversificar la especie de las potencias, que la de las pasiones ó de los actos. En efecto: como en la naturaleza la diversidad de género es una consecuencia de la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie de la diversidad de forma en la materia misma; así entre los actos del alma los que pertenecen á diversas potencias son no solamente diversos en especie, sino tambien en género: mas los actos ó pasiones, que atañen á diversos objetos especiales, comprendidos bajo un solo objeto comun de una potencia única, difieren como especies de aquel género. Para conocer pues, qué pasiones residen en lo irascible, y cuáles en lo concupiscible; conviene examinar el objeto de ambas potencias. Ahora bien: se ha dicho (P. 1.ª C. 81, a. 2) que el objeto de la potencia concupiscible es el bien ó el mal sensible, tomado en absoluto (*simpliciter*), que es lo deleitable ó doloroso. Pero, como es inevitable que el alma esperimente á veces dificultad ó contrariedad en la adquisicion de algun bien de esta índole, ó para eludir algun mal de esos, en cuanto esto escede en algun modo al fácil ejercicio de la potencia del animal; hé aquí porqué el mismo bien ó mal, por lo que tiene de árduo ó difícil, es objeto de la irascible. Luego cualesquiera pasiones, que se refieren absolutamente al bien ó al mal, pertenecen al apetito concupiscible, como el gozo, la tristeza, el amor, el odio y semejantes; y las que tienen por objeto el bien ó el mal bajo el concepto de difíciles de adquirir ó evitar (*respectivamente*) pertenecen á la irascible, como la audacia y el temor, la esperanza y semejantes.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo manifestado (P. 1.ª C. 81, a. 2) la fuerza irascible ha sido dada á los animales (1), para vencer los obstáculos, que impiden á la (*potencia*) concupiscible dirigirse á su objeto, ya por la dificultad de obtener el bien, ya por la de superar el mal. Por esta causa las pasiones de la irascible tienen todas por término las de la concupiscible; y asímismo tambien á las pasiones de la irascible siguen el gozo y la tristeza (2), que residen en la concupiscible.

Al 2.º que San Jerónimo atribuye el odio de los vicios á lo irascible, no por razon del odio (*mismo*), que propiamente compete á lo concupiscible; sino por causa de la impugnacion, que pertenece á lo irascible.

Al 3.º que el bien, en cuanto es deleitable, mueve la (*potencia*) concupiscible; pero, si el bien presenta alguna dificultad para su consecucion, por este mismo hecho tiene algo, que repugna á esta potencia: por lo cual fué necesario que hubiese otra potencia, que se dirigiera hácia eso; y lo mismo sucede respecto del mal: esta potencia pues es la irascible. De donde se sigue que las pasiones (3) de la concupiscible y las de la irascible difieren en especie.

Artículo II.—**¿La contrariedad entre las pasiones de lo irascible radica en la contrariedad del bien y del mal?**

1.º Parece que la contrariedad de las pasiones de lo irascible no existe sino en razon de la contrariedad del bien y del

(1) Incluso el hombre, que en esto se equipara á los demas animales, con la sola escepcion de su aptitud de dominarlas y regirlas por la razon.

(2) Segun que se logre ó no superar y vencer los impedimentos para la consecucion del bien y rechazar lo nocivo, siguen á la ira ó la esperanza el gozo ó la tristeza. La edicion áurea (y alguna otra) pone *tristitiam* en acusativo, sin siquiera anotar la variante, ni reparar en que así el sentido es enteramente contrario, y no teniendo presente por lo visto que en la misma deja escrito *tristitia* (y no *tristitiam*) en el arg. 1.º, al que contesta.

(3) La antigua edicion romana pone *species* por *passiones*, fundada sin duda en la primitiva redaccion (visiblemente equivocada) del códice de Alcañiz, en el que se ve sustituida de segunda mano *passiones*, cual se halla unánimemente en todas las demas y en los códices todos, y así lo dictan el contesto y la simple sindéresis.

mal; porque las pasiones de lo irascible se ordenan á las de lo concupiscible, como se ha dicho (a. 1, al 1.º) Es así que estas no son contrarias sino segun la oposicion de bien y (1) mal, como el amor y el odio, el gozo y la tristeza. Luego tampoco las de lo irascible.

2.º Las pasiones difieren segun sus objetos, como los movimientos segun sus términos. Pero no hay contrariedad en los movimientos, sino en razon de la contrariedad de sus términos, como se ve (Physic. l. 5, t. 49). Luego tampoco entre las pasiones hay contrariedad de ellas, sino en razon de la contrariedad de sus objetos. Siendo pues objeto del apetito el bien ó el mal, síguese que en ninguna potencia apetitiva puede haber contrariedad de pasiones, sino en razon de la contrariedad entre el bien y el mal.

3.º Toda pasion del alma se aprecia por aproximacion ó alejamiento, como dice Avicena (De naturalibus, l. 6). Pero la aproximacion es producida por la razon de bien, y el alejamiento por la razon de mal; dado que, así como «el bien es lo » que apetecen todos los seres» (Ethic. l. 1), así «el mal es lo que todos rehu» yen». Luego en las pasiones del alma no puede haber contrariedad, sino en razon del bien y del mal.

Por el contrario: el temor y la audacia son contrarios, como se ve (Ethic. l. 3, c. 15) (2). Pero el temor y la audacia no difieren en razon del bien y del mal, puesto que ambas se refieren á algunos males. Luego no toda contrariedad de las pasiones de lo irascible se funda en la del bien y del mal.

Conclusion. [1] *En las pasiones de la potencia irascible existe contrariedad, tanto segun la de bueno y malo en el objeto respectivo, como por razon de su aproximacion ó desvío respecto del mismo como término; pero* [2] *en las de la concupiscible solo en el primer concepto.*

Responderémos, que la pasion es cierto movimiento (Physic. l. 3, t. 19): por consiguiente debe juzgarse de la contrariedad de las pasiones por la de los movimientos ó mutaciones (3). Pero en estas y aquellos hay dos clases de contrariedades (Physic. l. 5, t. 47, 48 y 49): 1.ª por razon de su aproximacion ó separacion de un mismo término, la cual es propia de las mutaciones, esto es, de la generacion, que es cambio hácia el ser, y de la corrupcion, que es alteracion del ser; 2.ª por la contrariedad de los términos, que es la propia de los movimientos; así la accion de blanquear, que es un movimiento de negro á blanco, se opone á la accion de ennegrecer, que lo es de blanco á negro. Asímismo pues entre las pasiones del alma se encuentran dos clases de contrariedad: una segun la contrariedad de los objetos, que son el bien y el mal (4); y la otra segun la aproximacion ó separacion de un término mismo. Efectivamente: *en las pasiones de lo concupiscible se encuentra únicamente la primera contrariedad, esto es, la que proviene de los objetos;* pero *ambas se encuentran en las pasiones de lo irascible.* La razon de esto es, porque el objeto de lo irascible segun lo dicho (a. 1) es el bien ó el mal sensible en absoluto. Pero el bien, considerado como tal, no puede ser el término *à quo*; y sí solamente el término *ad quem;* porque ningun ser rehuye el bien como bien, sino que todos lo apetecen. De la misma manera ningun ser apetece el mal, considerado como tal, sino que todos lo rehuyen; razon por la que el mal no puede ser término *ad quem*, y sí solo término *á quo.* Así pues tambien toda pasion de lo concupiscible respecto del bien tiende hácia el mismo, como el amor, el deséo y la alegría; miéntras que toda pasion respecto del mal se aleja de él, como el odio, la aversion ó abominacion y la tristeza: por consiguiente en las pasiones de lo concupiscible no puede haber contrariedad por acceso ó desvío del mismo objeto. Pero el objeto de lo irascible es el bien ó el mal sensible, no en absoluto, sino bajo el concepto de árduo ó difícil, segun lo dicho (a. 1); y el bien árduo ó difícil tiene naturaleza de atraer hácia sí, considerado como bien, lo cual pertenece á la

(1) Entiéndase, en cuanto tienden á objetos tan diversos entre sí, como lo son el bien y el mal; ó á lo ménos á un objeto mismo bajo aspectos contrarios ó de opuestos modos, cual se contraponen al amor del bien el odio al mismo bien y al odio al mal el amor del mismo mal: y lo propio es aplicable al gozo y á la tristeza respectivamente, pasiones concernientes al bien ó mal ya habidos, como aquellas al bien apetecido ó al mal temido, no presentes aún ni recibidos.

(2) Y no 7, como malamente se ve citado con frecuencia y áun casi con generalidad, segun observa Nicolai.

(3) Véase en la 1.ª P. la nota 2, pág. 37, del t. 1.º

(4) V. n. 1 de esta misma página.

pasion de la esperanza; y de repulsivo de él bajo el concepto de árduo y difícil, lo que es propio de la pasion de la desesperacion: y de la misma manera el mal árduo tiene en sí carácter repulsivo como mal, y solo pertenece á la pasion del temor; pero tiénelo tambien de atractivo como hácia cierta dificultad, por la que se elude la sujecion al mal, y bajo este aspecto tiende á él la audacia. *Hay pues en las pasiones de lo irascible contrariedad por razon de bien y mal, como entre la esperanza y el temor; y ademas por razon de la aproximacion ó separacion del mismo término, como entre la audacia y el temor* (1).

Con esto es evidente la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO III.— **Hay alguna pasion del alma, que no tenga contraria?**

1.° Parece que toda pasion del alma tiene algun contrario; porque toda pasion del alma ó está en lo irascible ó en lo concupiscible, como se ha dicho (a. 2); y unas y otras tienen á su modo contrariedad. Luego toda pasion del alma tiene contraria.

2.° Toda pasion del alma tiene por objeto lo bueno ó lo malo, que son universalmente los objetos de la parte apetitiva. Pero á la pasion, cuyo objeto es el bien, se opone aquella, cuyo objeto es el mal. Luego toda pasion tiene su contraria.

3.° Toda pasion del alma tiene su aspecto de aproximacion ó alejamiento segun lo dicho (a. 2); y á cada aproximacion es contraria un alejamiento, y viceversa. Luego toda pasion del alma tiene su contraria.

Por el contrario: la ira es cierta pasion del alma; y no hay pasion alguna contraria á ella, como se ve (Ethic. l. 4, c. 13) (2). Luego no toda pasion tiene contraria.

Conclusion. *La ira es entre todas las pasiones la única, que no tiene contraria bajo ninguno de los dos conceptos de bien ó mal y de acceso ó desvío; pudiendo únicamente exacerbarse ó atenuarse.*

Responderémos, que *es peculiar á la pasion de la ira no poder tener contrario, ni segun la aproximacion y desvío, ni segun la contrariedad de bien y mal*: porque la ira es producida por un mal difícil ya sentido, á cuya presencia es necesario que ó sucumba el apetito, y entónces no traspasa los límites de la tristeza, que es pasion de la *(potencia)* concupiscible; ó se mueva para contrarestar el mal, que la hiere, lo cual pertenece á la ira; y no cabe en ella movimiento de huida, porque se supone el mal ya presente ó pasado: por consiguiente *no hay pasion, que sea contraria al movimiento de la ira segun la oposicion por aproximacion y desvío. Tampoco segun la contrariedad de bien y mal:* porque al mal ya recibido se opone el bien ya obtenido, que ya no puede tener razon de árduo ó difícil; ni despues de la consecucion del bien queda otro movimiento, sino la quietud del apetito en el bien alcanzado, la cual pertenece al gozo, que es pasion de lo concupiscible. Así pues *el movimiento de la ira no puede tener por contrario otro movimiento del alma que únicamente la cesacion en su impulso (motu)*, como dice el Filósofo en su Retórica (l. 2, c. 3) que» al aplacarse se opone el irritarse»; lo cual no es opuesto contrariamente, sino negativa ó privativamente.

Lo dicho evidencia la solucion á las objeciones.

ARTÍCULO IV. — **¿Hay en una misma potencia algunas pasiones diferentes en especie, y no contrarias entre sí?** (3)

1.° Parece que no puede haber en una potencia pasiones de diferente especie, y no contrarias entre sí: porque las pasiones del alma difieren segun sus objetos, y los de las pasiones del alma son *lo bueno y lo malo*, segun cuya diferencia (4) hay

(1) La audacia empero lo arrostra, miéntras que el temor lo elude.

(2) Y no c. 5, que se cita harto comun é inconscientemente, segun advierte y demuestra Nicolai.

(3) Indudablemente respecto de actos ú objetos diferentes, que las diversifiquen; como el odio al pecado y el amor á la virtud, ó como el amor y el odio á una misma cosa en diversas ocasiones ó bajo distintos aspectos, por ejemplo, al hombre criminal en este doble concepto, segun el símil del juez ya ántes aducido.

(4) Constitutiva de su diversidad específica; siendo el bien de suyo atractivo y digno de ser procurado y conservado, y el mal repulsivo y excitativo á su vindicacion.

contrariedad de pasiones. Luego no hay pasiones de una misma potencia, que sin contrariedad recíproca difieran en especie.

2.° La diferencia de especie es diferencia segun la forma. Pero toda diferencia, que resulta de la forma, estriba en alguna contrariedad (Met. l. 10, t. 24). Luego las pasiones de una misma potencia, que no son contrarias, no difieren en especie.

3.° Puesto que toda pasion del alma consiste en la aproximacion ó receso del bien ó del mal, parece necesario que toda diferencia entre las pasiones del alma provenga, ya de la diferencia entre bien y mal, ó de su aproximacion y desvío, ya de la mayor ó menor aproximacion ó desvío. Pero las dos primeras diferencias producen contrariedad entre las pasiones del alma, segun lo dicho (a. 2); en tanto que la tercera no diversifica la especie, porque así habría infinitas especies de pasiones del alma (1). Luego no es posible que las pasiones de una misma potencia del alma difieran en especie y no sean contrarias.

Por el contrario: el amor y el gozo difieren en especie, y residen en lo concupiscible; y sin embargo no son contrarios entre sí, sino que más bien el uno es causa del otro. Luego hay algunas pasiones de la misma potencia, que difieren en especie, sin ser por eso contrarias.

Conclusion. *Puede haber en una sola y misma potencia del alma pasiones diferentes en especie, y no contrarias entre sí, como el amor y el gozo; por cuanto su diferencia específica se toma de las acciones ú objetos de las pasiones mismas.*

Responderémos, que *las pasiones del alma difieren segun los* (seres) *activos que son sus objetos;* y estas diferencias pueden considerarse de dos modos: 1.° segun la especie ó naturaleza de estos mismos activos, como el fuego difiere del agua; 2.° segun la diversa virtud activa. Mas la diversidad de lo activo ó motivo en cuanto á la virtud de mover puede atenderse en las pasiones del alma segun la semejanza de los agentes naturales; pues todo movente atráe de cierto modo hácia sí al paciente, ó lo rechaza. Si lo atráe, produce en él tres efectos: 1.° le da la inclinacion ó aptitud necesaria, para que se dirija hácia él, al modo que un cuerpo lijero, que tiende á elevarse, comunica al cuerpo engendrado su lijereza, por la que tienda ó sea apto á elevarse; 2.° si el cuerpo engendrado se halla fuera de su propio lugar, hácele dirigirse á este; 3.° le da el reposo, cuando ha llegado á su lugar; puesto que por la misma causa reposa algo en su lugar, por la que era movido hácia él: y lo propio debe entenderse de la causa de repulsion. Mas en los movimientos de la parte apetitiva el bien tiene una especie de virtud atractiva, y el mal la tiene repulsiva. El bien produce pues en la potencia apetitiva: 1.° cierta inclinacion ó aptitud, que la connaturaliza con el bien, perteneciente á la pasion del amor, á la cual corresponde como contrario el odio por parte del mal; 2.° si el bien no es aún poseido, da al apetito la impulsion para alcanzar el bien amado, y esto pertenece á la pasion del deséo ó de la concupiscencia, y como opuesto por parte del mal está la aversion ó la abominacion; 3.° cuando se ha obtenido la posesion del bien, da cierta quietud del apetito en el mismo bien alcanzado; y esto pertenece á la delectacion ó gozo, al que se opone por parte del mal el dolor ó la tristeza. Pero en las pasiones de lo irascible se presupone desde luego en el concupiscible, que se refiere en absoluto al bien ó al mal, la aptitud ó inclinacion para procurarse el bien ó eludir el mal: y de aquí la esperanza y desesperacion respecto del bien no conseguido aún, y el temor y osadía acerca del mal aún no sufrido; pues en órden al bien obtenido no hay pasion alguna en lo irascible, porque ya no tiene carácter de árduo, segun lo dicho (a. 3); pero del mal sentido (2) surge la pasion de la ira. Es pues así evidente que en el apetito concupiscible hay tres grupos de pasiones (*contrapuestas*), á saber: amor y odio, deséo y aversion, gozo y tristeza: y tres tambien en lo irascible

(1) Basadas en los diversos grados de intensidad, lo cual por otra parte desmiente el tan sabido axioma filosófico: *magis aut minus non mutant speciem.*

(2) *Injacenti*, sea presente aún ó ya pasado; pues en este último caso permanece en el ánimo un como resentimiento análogo al rencor, como el que atribuye á Juno Virgilio, de cuyo sentimiento de agravio dice: *manet altâ mente repostum*, grabado profundamente y como con persistencia indeleble en su alma.

que son : esperanza y desesperacion, temor y audacia, y la ira, á la cual no se opone pasion alguna. Resultan pues entre todas once pasiones de diferente especie; seis en el apetito concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales se comprenden todas las del alma (1).

Con lo espuesto quedan contestados los argumentos.

CUESTION XXIV.

Del bien y del mal en las pasiones del alma (2).

1.° Puede haber bien y mal en las pasiones del alma? — 2.° Toda pasion del alma es moralmente mala? — 3.° Toda pasion aumenta ó disminuye la bondad ó malicia del acto? — 4.° Hay alguna pasion, que sea buena ó mala por su especie?

ARTÍCULO I. — **Puede haber bien y mal moral en las pasiones del alma?**

1.° Parece que no hay pasion alguna del alma moralmente buena ó mala; porque el bien y mal moral es propio del hombre; pues « las costumbres se dicen » propiamente humanas », como indica San Ambrosio (in præf. super Luc). Pero las pasiones no son propias de los hombres, sino que tambien son comunes á los otros animales. Luego no hay pasion alguna del alma moralmente buena ó mala.

2.° El bien ó el mal del hombre es segun la naturaleza de su ser (3) ó estraño á ella, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4). Pero las pasiones del alma no existen en la razon, sino en el apetito sensitivo, segun se ha dicho (C. 22, a. 3). Luego no pertenecen al bien ó mal del hombre, que es el bien moral.

3.° Dice el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 5) que « no se alaban ni vituperan las pa» siones ». Pero segun el bien ó el mal somos alabados ó censurados. Luego las pasiones no son moralmente buenas ó malas.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7, y c. 9) hablando de las pasiones del alma : « malas son es-

---

(1) Reconociendo los teólogos místicos con Santo Tomás seis clases de pasiones en el *apetito concupiscible*, y añadiendo que por tres de ellas sigue los bienes y por las otras tres rehuye los males, pasan á dar la esplicacion de todo esto, diciendo que tanto los bienes como los males deben considerarse de tres maneras : ó como presentes, ó como ausentes, ó prescindiendo de ambas circunstancias. Aprendidos así por el sentido comun, y conocidos diferentemente son diversos tambien los efectos, que en el apetito producen. Así pues, si se percibe el *bien* en comun, prescindiendo de la idéa de ausente y presente, produce el *amor* ; si se considera como presente, causa el *gozo ;* y si lo mira como futuro, hace brotar el *deséo.* Por el contrario, si el *mal* se aprende en comun, engendra el *odio ;* si como presente, funda la *tristeza* ; mas si como futuro, hace surgir la *fuga*. Por tanto el odio se opone al amor, la fuga al deséo, y la tristeza al gozo. Esto en cuanto á las pasiones del *apetito concupiscible*. Mas respecto á las que son propias del *irascible*, cuando el apetito se escita á vencer la dificultad, que se opone á alcanzar el bien, que se ama y deséa, es producida la *esperanza ;* cuando no puede vencer la dificultad, resulta la *desesperacion ;* cuando en presencia de esta dificultad el apetito, en lugar de acobardarse, se inflama más y la acomete, ocasiona la *audacia ;* si sucede al reves y se aterra, da orígen al *temor ;* y por último, cuando el apetito en presencia del mal que la circunda se prepara á tomar venganza, entónces ocasiona la *ira*. Hé aquí cómo compendian la esplicacion de las once pasiones del *apetito concupiscible é irascible* los referidos teólogos. — M. C. G.

(2) En las cuestiones anteriores (21...) ya se trató del bien y mal moral segun su constitutivo esencial, ó sea en conformidad ó no conformidad de la voluntad y sus actos con la ley moral ; mas aquí se va á hablar sobre si las pasiones ó apetitos son capaces por sí de ser buenos ó malos, ó sea, de contraer bondad ó malicia moral, en cuanto dichos apetitos son *quid commune* en los hombres y en los brutos; debiéndose tener en cuenta, que lo mismo que allí se decidió respecto de los actos esteriores humanos, es decir, que estos serán buenos ó malos segun la intervencion de la razon natural, debe entenderse aquí haciendo aplicacion proporcional á las pasiones. M. C. G.

(3) Racional : el bien consiste en la conformidad de la accion moral con la razon ; y el mal en su desvío de ella, como ejecutado ó intentado en discordancia ú oposicion á la condicion de la naturaleza racional, propia y distintiva del hombre, que debe por lo mismo obrar como tal.

» tas, si el amor es malo; y buenas, si es » bueno (1) ».

Conclusion. *Las pasiones del ánimo son y se dicen moralmente buenas ó malas* [1] *por lo que haya en ellas de voluntario; no empero* [2] *consideradas en sí mismas como simples movimientos del apetito irracional.*

Responderémos, que las pasiones del alma pueden considerarse de dos modos: 1.° en sí mismas (2); 2.° segun que estan sometidas al imperio de la razon y de la voluntad. *Si* pues *se consideran en sí*, esto es, *segun que son movimientos del apetito irracional;* de este modo *no hay en ellas bien ó mal moral*, que depende de la razon, como se ha dicho (C. 19, a. 3): mas, *consideradas en cuanto estan sometidas al imperio de la razon y de la voluntad*, en este concepto *hay en ellas bien ó mal moral.* Porque el apetito sensitivo está más próximo á la misma razon y voluntad que los miembros esteriores; cuyos movimientos son sin embargo buenos ó malos moralmente, segun que son voluntarios: por consiguiente mucho más aún las mismas pasiones, en cuanto son voluntarias, pueden llamarse buenas ó malas moralmente: y dícense voluntarias, por cuanto ó son imperadas por la voluntad ó no son prohibidas por ella.

Al argumento 1.° dirémos, que esas pasiones consideradas en sí mismas son comunes á los hombres y á los otros animales; mas como imperadas por la razon son (3) propias de los hombres.

Al 2.° que tambien las potencias inferiores apetitivas se llaman racionales, segun que participan de algun modo de la razon, como se dice (Ethic. l. 1, c. 13).

Al 3.° que el Filósofo dice que no somos alabados ó vituperados segun las pasiones consideradas en absoluto; mas esto no impide que puedan hacerse loables ó censurables, segun que se ordenan por la razon: por lo cual añade: « no se alaba » ó vitupera al que teme ó se irrita, sino » al que lo hace de cierta manera », esto es, conforme ó no á la razon ».

ARTÍCULO II. — **Toda pasion del alma es mala moralmente ?**

1.° Parece que todas las pasiones del alma son malas moralmente: porque dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 4; y l. 14, c. 8) que « algunos llaman á las » pasiones del alma enfermedades ó per- » turbaciones del alma ». Pero toda enfermedad ó perturbacion del alma es algo moralmente malo. Luego toda pasion del alma es moralmente mala.

2.° Dice el Damasceno (De Orth. fid. l. 2, c. 22) que « la operacion (4) es un » movimiento conforme á la naturaleza; » mas la pasion lo es fuera de la misma». Pero lo que es contrario á la naturaleza en los movimientos del alma tiene razon de pecado y de mal moral; por lo cual dice el mismo en otro lugar (l. 2, c. 4) que « el » diablo cayó, porque salió de lo que es » conforme á su naturaleza á lo que era » estraño á la misma ». Luego estas pasiones son malas moralmente.

3.° Todo lo que induce al pecado, tiene razon de mal. Es así que estas pasiones inducen á pecar, por lo cual se llaman (Rom. 7) *pasiones de los pecados.* Luego parece que son malas moralmente.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 9) que « el amor » recto tiene rectas todas estas afeccio- » nes; porque temen pecar, deséan per- » severar, se duelen de los pecados, y se » gozan en las buenas obras ».

Conclusion. *Son moralmente buenas las pasiones reguladas por la razon* (5), *y malas únicamente las que se apartan de su direccion ó moderacion* (6).

Responderémos, que sobre esta cues-

(1) « Todas las pasiones son buenas, cuando uno es dueño de ellas; y todas son malas, cuando nos esclavizan». *Rousseau.* M. C. G.

(2) Prescindiendo de su dependencia de la razon en el hombre, y como comunes á los animales todos.

(3) Esclusivamente peculiares y distintivas.

(4) « La accion (dice, segun la edicion de Lequien) es un » movimiento conforme á la naturaleza; la pasion lo es es- » traño á ella ».

(5) Las pasiones son reguladas por la razon, cuando esta les impone sus leyes, resultando entónces una accion virtuosa. En este sentido decia Descuret: « A los ojos de la Religion » la virtud es el triunfo de la voluntad contra nuestras malas » pasiones, y es tambien la salud del alma, conservada por la » inocencia, ó recobrada por el arrepentimiento». — M. C. G.

(6) Cuando las pasiones se oponen al imperio de la razon, resulta la lucha que generalmente acompaña al acto virtuoso. Por eso decia Montaigne (*Essais*, lib. 2, c. 2.°): « parece que el » nombre de virtud presupone dificultad y contraste, y que » no puede ejercitarse sin que haya oposicion. Así que llama- » mos á Dios, bueno, fuerte, liberal y justo; pero no vir- » tuoso: sus operaciones son todas simples y sin esfuerzo ». Y el autor del *Emilio* escribió: « No hay virtud sin combate ». M. C. G.

tion opinaron distintamente los estóicos (1) y los peripatéticos (2); pues los primeros dijeron que todas las pasiones eran malas, miéntras que los segundos enseñaban que las pasiones moderadas eran buenas: cuya divergencia en verdad, aunque parece grande en sus términos, sin embargo en la realidad es nula ó insignificante *(parva)*, si uno considera de unos y otros. En efecto: los estóicos no discernían entre el sentido y la inteligencia, ni por consiguiente entre el apetito intelectivo y el sensitivo; y por lo mismo tampoco distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad, segun que las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, miéntras que los simples movimientos de la voluntad residen en el intelectivo; sino que llamaban voluntad á todo movimiento racional de la parte apetitiva, y pasion á todo movimiento producido fuera de los límites de la razon. Por eso Ciceron siguiendo el parecer de estos (l. 3 De Tusculanis quæstionibus) llama á todas las pasiones enfermedades del alma; arguyendo de ahí que los enfermizos no son sanos, y que los que no son sanos son insipientes (3), por cuya razon llamamos insipientes á los insanos (4). Los péripatéticos por su parte llaman pasiones á todos los movimientos del apetito sensitivo: por consiguiente las juzgan *buenas, cuando están moderadas por la razon; y malas, cuando se sustráen á la moderacion de la razon.* De lo que se evidencia que Ciceron censura inconvenientemente el parecer de los peripatéticos, que aprueban la medianía de las pasiones, diciendo que « se debe evitar todo » mal áun mediano »; porque, así como el cuerpo siquier medianamente enfermo no es sano, así esa medianía de enfermedades ó pasiones del alma no es sana. Las pasiones pues no se llaman enfermedades ó perturbaciones, á no ser que carezcan de la moderacion de la razon.

De lo cual resulta evidente la contestacion al argumento 1.°

Al 2.° dirémos, que en toda pasion del alma se agrega ó disminuye algo por el natural movimiento del corazon, en el sentido de que el corazon funciona *(movetur)* más intensa ó remisamente segun la sístole ó diástole (5); y en razon á esto tiene naturaleza de pasion: sin embargo no es preciso que la pasion se separe siempre del órden de la razon natural.

Al 3.° que las pasiones del alma, en cuanto están fuera del órden de la razon, inclinan á pecar; pero, en cuanto están ordenadas por ella, pertenecen á la virtud.

ARTÍCULO III. — **La pasion aumenta ó disminuye la bondad ó malicia del acto?**

1.° Parece que la pasion siempre disminuye la bondad del acto moral: porque todo lo que impide el juicio de la razon, del que depende la bondad del acto moral, disminuye por consiguiente la bondad del acto moral; y toda pasion impide el juicio de la razon, pues dice Salustio en la guerra Catilinaria (Orat. Cœsar.): « Es conveniente que todos aquellos hom» bres, que consultan sobre cosas dudosas, » estén exentos del odio, de la ira, de la » amistad y de la compasion ». Luego toda pasion disminuye la bondad del acto moral.

2.° El acto del hombre, cuanto más se asemeja á Dios, tanto mejor es; por eso dice el Apóstol (Eph. 5, 1): *Sed imita-*

(1) Filósofos sectarios de Zenon, que blasonaban de insensibilidad y desprecio de los goces y pesares; de donde vino el llamarse estoicismo á esa imperturbabilidad, de la que tantos rasgos se atribuyen á Diógenes y á otros de la propia escuela.

(2) Discípulos de Aristóteles, que tomaron esa denominacion de su costumbre de tener sus conferencias ó lecciones paseando y generalmente al aire libre.

(3) Ignorantes, ó más bien, de cortos alcances mentales.

(4) O viceversa; pues *insania* se toma por locura o falta de razon ó juicio, aunque en su nativa etimología denota propiamente falta de sanidad ó de salud.

(5) Contraccion ó dilatacion, movimientos constantemente alternos en cada aurícula respecto del ventrículo de su mismo lado, que esplican sencilla y satisfactoriamente los latidos del corazon y la entrada y salida de la sangre en él, siendo vital ó arterial y vivifica la del lado izquierdo, que ya ha recibido en el pulmon el cambio benéfico hematósico por la respiracion, y venosa ó deletérea la del izquierdo; que desde él pasa á bonificarse, ántes de continuar su circulacion por el resto del organismo: doble círculo máximo y mínimo, por el que la moderna Anatomía esplica la gran funcion de la circulacion, segun las investigaciones y bien comprobado descubrimiento del célebre Servet, médico español sacrificado en Ginebra á la intransigente y fanática saña de Calvino. Así la espansion del ánimo aneja á la alegría dilata el corazon, favoreciendo sus dos movimientos de sístole y diástole, pero desahogándolo en cierto modo y preferentemente por esta dilatacion; al paso que la tristeza lo acongoja constriñéndolo por la aglomeracion y estacionamiento de la sangre, que no puede fácilmente ó segun su curso natural y como en normal estado de la víscera penetrar oportunamente y sin violencia en la cavidad demasiado contraida á influjo de esa pasion vehemente y aflictiva, y se paraliza ó retarda su circulacion.

dores de Dios, como hijos muy amados. Pero Dios y los santos ángeles castigan sin cólera y « socorren á la miseria sin » compasion », como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 5). Luego es mejor hacer tales obras sin pasion de ánimo que con pasion.

3.° Así como el mal moral se juzga por el órden de la razon (1), así tambien el bien moral. Pero el mal moral se disminuye por medio de la pasion, pues peca ménos el que peca por pasion que el que peca por industria (2). Luego ménos obra el bien el que obra con pasion que el que obra sin ella (3).

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, l. 5) que « la pasion » de la misericordia sirve á la razon, cuan- » do de tal manera se muestra la miseri- » cordia que la justicia se conserva, ya » cuando se tributa al necesitado, ya per- » donando al arrepentido ». Es así que nada, que sirve á la razon, disminuye el bien moral. Luego la pasion del alma no disminuye el bien moral (4).

Conclusion. *La perfeccion del bien moral ó humano en las pasiones aumenta ó disminuye en proporcion de su conformidad ó sometimiento al imperio de la razon y voluntad.*

Responderémos, que los estóicos, así como creían que toda pasion del alma era mala, así suponían consiguientemente que toda pasion del alma disminuía la bondad del acto; porque todo bien ó es destruidó del todo, ó se hace ménos bueno por la mezcla del mal. Y en verdad esto es exacto, si admitimos como pasiones del alma solamente los movimientos desordenados del apetito sensitivo, segun que son perturbaciones ó enfermedades: pero, si absolutamente llamamos pasiones á todos los movimientos del apetito sensitivo, en este caso *pertenece á la perfeccion del bien humano el que tambien las mismas pasiones sean moderadas por la razon*; porque, consistiendo el bien del hombre en la razon como en su raíz, tanto más perfecto será este bien, cuanto á más cosas convenientes al hombre puede derivarse. Por consiguiente nadie duda que pertenece á la perfeccion del bien moral el que los actos de los miembros esteriores se regulen por la razon: y, pudiendo obedecer á esta el apetito sensitivo, como se ha dicho (C. 17, a. 7), *pertenece á la perfeccion del bien moral ó humano el que tambien las mismas pasiones del alma se regulen por la razon.* Luego, así como es mejor que el hombre quiera el bien y lo practique por acto esterior; así tambien pertenece á la perfeccion del bien moral el que el hombre se mueva al bien, no solo segun su voluntad, sino tambien segun el apetito sensitivo, conforme á aquello (Ps. 83, 3): *Mi corazon y mi carne se regocijaron en el Dios vivo*, entendiéndose aquí por *corazon* el apetito intelectivo, y por *carne* el apetito sensitivo.

Al argumento 1.° dirémos, que las pasiones del alma pueden referirse de dos maneras al juicio de la razon: una antecedentemente; y en este caso, como oscurecen el juicio de la razon, del que depende la bondad del acto moral, disminuyen la bondad del acto; porque es más laudable el hacer por el juicio de la razon una obra de caridad, que el hacerla por solo la pasion de la misericordia. La otra consiguientemente, y esto de dos modos: 1.° á manera de redundancia, á saber, porque, cuando la parte superior del alma se mueve hácia alguna cosa intensamente, sigue su movimiento tambien la parte inferior; y así la pasion existente es consiguientemente en el apetito sensitivo el signo de la voluntad más intensa (5), y por lo tanto indica mayor bondad moral; 2.° á manera de eleccion, esto es, cuando el hombre por el juicio de la razon elige el ser afectado por alguna pasion, para obrar más prontamente, cooperando el apetito sensitivo; y en este

(1) Del que se aparta, como el bien se ajusta á él.

(2) Hé aquí bellísimamente espresado este pensamiento por una poetisa del siglo XVII, tan discreta y virtuosa como sencilla y poco conocida, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa jerónima de Méjico, elogiada justísimamente por el P. Feijóo:

« O cuál es más de culpar,
» Aunque cualquiera mal haga?
» La que peca por la paga,
» O el que paga por pecar? »

dice, defendiendo á su sexo contra la cobarde injusticia de los hombres.

(3) Las diversas ediciones varían en la redaccion material ó literal de la frase, cuyo sentido en el fondo idéntico va espresado en nuestra version.

(4) *Moris*, del acto moral.

(5) *Intensioris*: otros leen *intensionis* y algunos *intentionis*: lo primero parece más propio y verosímil, por cuya razon unida á la preferencia, que merece á Nicolai, lo adoptamos tambien nosotros; y lo último no parece admisible en sentir del citado crítico y erudito comentador.

caso la pasion del alma aumenta la bondad de la accion.

Al 2.º que en Dios y los ángeles no hay apetito sensitivo, ni tampoco miembros corpóreos; y por lo tanto el bien en ellos no se estima segun el órden de las pasiones ó de los actos corpóreos, como en nosotros.

Al 3.º que la pasion propensa al mal disminuye el pecado, precediendo al juicio de la razon; pero siguiéndole de alguna manera de las indicadas, lo aumenta ó significa su aumento.

ARTÍCULO IV.— **Una pasion es buena ó mala por su especie?** (1)

1.º Parece que ninguna pasion del alma es buena ó mala moralmente segun su especie: porque el bien y el mal moral se aprecia segun la razon; y las pasiones existen en el apetito sensitivo, siéndolas accidental lo que hay de racional en ellas. Luego, puesto que nada de lo que es accidental pertenece á la especie de la cosa, parece que ninguna pasion es buena ó mala segun su especie.

2.º Los actos y las pasiones se especifican segun su objeto (2). Luego, si alguna pasion fuera buena ó mala segun alguna especie suya, precisamente las pasiones, cuyo objeto es bueno, serían buenas segun su especie, como el amor, el deséo y el regocijo; y malas asímismo segun su especie aquellas, cuyo objeto es malo, como el temor y la tristeza. Pero esto es notoriamente falso. Luego ninguna pasion es buena ó mala por su especie.

3.º Ninguna especie de pasiones existe, que no se encuentre en algunos animales. Es así que el bien moral no se encuentra sino en el hombre. Luego ninguna pasion del alma es buena ó mala por su especie.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 10, c. 5) que «la misericordia pertenece á la virtud»; y por su parte Aristóteles (Ethic., l. 2, c. 7) que «la vergüenza es una pasion laudable». Luego algunas pasiones son buenas ó malas segun su especie.

Conclusion. *La bondad ó malicia moral no afecta á las pasiones* [1] *por su especie ó naturaleza; sino que* [2] *se hacen buenas moralmente por lo que haya en ellas de voluntario ó racional.*

Responderémos que lo dicho acerca de los actos (C. 18, a. 6 y 7; y C. 20, a. 3) es igualmente aplicable á las pasiones, á saber, que se puede considerar de dos maneras la especie del acto y de la pasion: 1.ª *segun lo que es en su género de naturaleza*, en cuyo concepto *el bien ó el mal moral no pertenece á la especie del acto ó pasion;* 2.ª como perteneciente al género de la moralidad *(moris)*, esto es, *segun que participan más ó ménos de lo voluntario y del juicio de la razon;* y con este carácter *el bien y el mal moral pueden pertenecer á la especie de la pasion*, en cuanto se considera como objeto de la pasion algo, que por sí conviene á la razon ó disuena de ella: como se ve en el pudor *(verecundia)*, el cual es un temor de lo inhonesto, y en la envidia, que es la tristeza por el bien de otro; porque de esta manera pertenecen á la especie del acto esterior.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento versa sobre las pasiones, segun que pertenecen á la especie de la naturaleza, esto es, en cuanto el apetito sensitivo se considera en sí; pero segun que el apetito sensitivo obedece á la razon, así ya el bien y el mal de la razon no resultan de sus pasiones *per accidens*, sino *per se*.

Al 2.º que las pasiones, que tienden al bien, si es verdadero bien, son buenas; y asímismo las que se separan del verdadero mal: pero al contrario las pasiones

(1) El C. Cayetano oportunamente advierte en este artículo lo que ántes se insinuó sobre los actos esteriores humanos con relacion á la bondad ó malicia; puesto que la doctrina, que entónces se estableció con respecto á dichos actos, proporcionalmente puede aplicarse á las pasiones. Hay actos humanos esteriores, que terminan en algo contrario á la razon, como el adulterio; y los hay, que lo hacen en conformidad con ella, como la limosna. Del mismo modo existen pasiones, que son conformes á la razon, como la misericordia; miéntras otras la contrarían, como la envidia. Se dan de igual manera acciones humanas esteriores y naturales, indiferentes en especie, como el hablar y el pasear, etc.; y se dan tambien pasiones neutrales, como la tristeza etc. Se dijo ademas en el lugar respectivo que los actos esteriores pueden ser buenos ó malos segun el *objeto;* y que la bondad ó malicia objetiva era distinta de la malicia y bondad que nace del *fin;* pues de un modo idéntico entenderse debe la doctrina de las pasiones. — M. C. G.

(2) Los actos empero inmediatamente, que es como se dirigen á su respectivo objeto propio por sí mismos; y las pasiones remota ó mediatamente solo, por cuanto tienden á ellos por medio de los actos.

cifradas en la separacion del bien y por aproximacion al mal son malas.

Al 3.º que en los animales brutos el apetito sensitivo no obedece á la razon; y sin embargo, en cuanto es conducido (1) por cierta *(potencia)* estimativa natural (2), que se somete á la razon superior, esto es, á la divina, hay en ellos cierta semejanza del bien moral en cuanto á las pasiones del alma.

CUESTION XXV.

Orden correlativo de las pasiones entre sí.

Vamos á tratar del órden (3) de las pasiones entre sí, sobre cuya materia dilucidarémos estos cuatro puntos: 1.º Relacion de las pasiones del *(apetito)* irascible con las del concupiscible. — 2.º Orden recíproco de las pasiones del concupiscible. — 3.º Correlacion entre las del irascible. — 4.º De las cuatro pasiones principales.

ARTÍCULO I. — **¿Las pasiones del** *(apetito)* **irascible son ántes que las del concupiscible, ó por el contrario?** (4)

1.º Parece que las pasiones del *(apetito)* irascible son anteriores á las del concupiscible: porque el órden de las pasiones se determina por el órden de los objetos; y el objeto del irascible es el bien difícil, que parece ser el supremo entre los demas bienes. Luego las pasiones del apetito irascible parecen presidir á las del concupiscible.

2.º El motor es anterior á lo movido (5). Pero el *(apetito)* irascible se compara al concupiscible como el motor á lo movido; porque ha sido dado á los animales, para remover los obstáculos, que impiden al concupiscible gozar de su objeto, como se ha dicho (C. 23, a. 1). Mas el que remueve un obstáculo, llena la funcion de motor (Phys., l. 8, t. 32). Luego las pasiones del *(apetito)* irascible son anteriores á las del concupiscible.

3.º El gozo y la tristeza son pasiones del concupiscible: pero uno y otra son consecuencia de las pasiones del irascible; pues dice el Filósofo (Ethic., l. 4, c. 5) que «el castigo aquieta el ímpetu »de la ira, y reemplaza la tristeza por »delectacion». Luego las pasiones del concupiscible son posteriores á las del irascible.

Por el contrario: las pasiones del concupiscible se refieren al bien absoluto, mas las del irascible al bien restringido, esto es difícil. Siendo pues el bien absoluto anterior al bien restringido, parece que las pasiones del concupiscible son anteriores á las del irascible.

Conclusion. *Las pasiones de la parte concupiscible* [1] *son más comprensivas*

(1) El animal, ó tambien el hombre obrando solo instintivamente con natural espontaneidad sin la intervencion de la razon en su acto.

(2) Uno de los sentidos internos, que viene á ser en los irracionales lo que la potencia cogitativa ó razon particular en el hombre segun Aristóteles y los de su escuela. Véase la C. 78, a. 4, de la 1.ª P., T. 1.º pág. 632 y 633.

(3) Orden natural, absolutamente hablando (advierte Cayetano); y no de este ó del otro modo en particular: pero sí considerando la prioridad ó posterioridad respectiva de las pasiones bajo el doble aspecto de la intencion y de la ejecucion, lo cual pertenece á su naturaleza misma en absoluto y como simplemente pasiones.

(4) Concilíanse varios pasajes de la Sagrada Biblia, que dan la prioridad respectivamente á unas ú otras de las pasiones en cuestion, distinguiendo en lo concupiscible dos diversos géneros de ellas.

(5) No precisa y esclusivamente en el concepto material de ente, sino principalmente como motor; en el que ó por el que se inicia el movimiento, que va á terminar en lo movido: y así entendido no aparece contradiccion alguna entre esto y lo que dice (*Phys.* l. 7, t. 10) de la «coexistencia de lo que mueve y » lo que es movido» (*simul esse*).

que las de la irascible, implicando más movimiento hácia su objeto, y otras quietud en su posesion : y así las de la irascible son evidentemente [2] *posteriores á las primeras de aquellas, pero* [3] *preceden á las segundas; de modo que* [4] *tienen su principio en las de lo concupiscible y terminan en ellas respectivamente segun ese doble aspecto.*

Responderémos, que *las pasiones del* (apetito) *concupiscible se refieren á mayor número de cosas que las del irascible;* porque en las pasiones del concupiscible hállase algo perteneciente *al movimiento*, como el deséo, y algo perteneciente *al reposo*, como el gozo y la alegría : mas en las del irascible no se halla cosa alguna tocante al reposo, sino solo al movimiento. La razon de esto es que aquello, en que ya se reposa, no tiene razon de difícil ó árduo, que es el objeto del irascible : y, siendo el reposo el fin del movimiento, es anterior en la intencion, pero posterior en la ejecucion. Si pues se comparan las pasiones del irascible *á las del concupiscible, que significan quietud en el bien*, se verá palmariamente que *las pasiones del irascible preceden á las del concupiscible* en órden á la ejecucion; como la esperanza precede al gozo, y lo produce segun aquello (Rom. 12, 12) : *en la esperanza gozosos.* Pero la pasion del concupiscible, que implica reposo en el mal, esto es, la tristeza, conserva el medio entre dos pasiones del irascible : pues es consecuencia del temor, por cuanto llegado el mal temido se produce la tristeza; y precede al movimiento de la ira, porque, cuando uno á causa de la tristeza anterior siente el impulso de la venganza, esto pertenece al movimiento de la ira; y, como se piensa que es bueno tomar venganza de lo malo, una vez esto conseguido, se regocija. Así pues es evidente que toda pasion del irascible tiene por término otra del concupiscible, perteneciente al reposo, esto es, ó al gozo ó á la tristeza (1). Mas, si se comparan las pasiones del irascible *con las del concupiscible, que importan movimiento*, entónces es notorio que *las pasiones de lo concupiscible son anteriores*, por la razon de que las pasiones del irascible añaden *(algo)* á las del concupiscible, como asímismo el objeto del irascible añade al del concupiscible lo árduo y difícil : porque la esperanza añade al deséo cierto conato y elevacion del ánimo, para conseguir el bien difícil; é igualmente el temor añade á la fuga ó abominacion cierta depresion del ánimo por la dificultad del mal. Así pues las pasiones del irascible son intermedias entre las del concupiscible, que importan movimiento hácia el bien ó el mal, y las que implican reposo en el bien ó en el mal : y así es notorio que *las pasiones del irascible tienen por una parte principio en las del concupiscible, y por otra su término en ellas.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento sería procedente, si la razon del objeto concupiscible fuese algo opuesto á lo árduo, como lo es la del objeto de lo irascible; pero, puesto que el objeto del concupiscible es el bien absolutamente (2) es naturalmente anterior al del irascible, como lo comun respecto de lo propio (3).

Al 2.º que el que remueve el obstáculo no es motor *per se*, sino *per accidens.* Mas ahora hablamos del órden de las pasiones *per se;* y ademas el irascible remueve el obstáculo, que impide al apetito concupiscible reposar en su objeto : de donde no se deduce sino que las pasiones del irascible preceden á las del concupiscible pertenecientes al reposo, acerca de las cuales versa tambien el armento 3.º

(1) Aunque de muy diverso modo : pues el gozo reposa tranquila é imperturbablemente en su objeto productor del mismo; al paso que la tristeza lleva consigo cierta perturbacion del ánimo en el mal causante de ella, anhelando eximirse de lo que le molesta, diciéndose reposo únicamente en el sentido de que, no ya es inminente, sino que le afecta y contrista ya de hecho; á diferencia del temor, cuya causa es el mal futuro inminente y no inmanente ó presente aún. Nicolai.

(2) Es decir, prescindiendo del concepto de árduo ó no árduo y con indiferente actitud respecto de uno ú otro, así como lo comun hace abstraccion de lo propio con indiferencia en órden á esto ó aquello en particular; de cuya abstraccion ó generalizacion le proviene su anterioridad natural respecto de aquello, de que se prescinde.

(3) Una es la distincion que media entre lo *propio* y *propio*, y otra la que se interpone entre lo *propio* y lo *comun*. Lo *propio* no se distingue de lo *comun*, por cuanto en aquel no haya cosa alguna de este ; mas lo *propio* en contraposicion de otro *propio* supone separacion positiva entre ambas propiedades. Así dirémos que el *bien en absoluto* ó en general no se diferencia del *bien árduo*, como lo *propio* se distingue de otro *propio* ; sino como lo *propio* de lo que es *comun*. El *bien* del apetito, tanto concupiscible como irrascible, todo es un bien ; pero lo *árduo* de este bien es propio esclusivamente del irascible.—M. C. G.

ARTÍCULO II. — **Es el amor la primera de las pasiones del apetito concupiscible?**

1.° Parece que el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible: porque la potencia concupiscible recibe su nombre de la concupiscencia, que es la misma pasion que el deséo; y la denominacion se toma de lo predominante, segun se lee (De an. l. 2, t. 49). Luego la concupiscencia es más principal que el amor.

2.° El amor importa cierta union, porque es «potencia unitiva y concretiva» (1), como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4., p. 2. lect. 9). Pero la concupiscencia ó deséo es un movimiento á la union de la cosa apetecida ó deseada. Luego la concupiscencia es ántes que el amor.

3.° La causa es anterior al efecto; y la delectacion es á veces causa del amor, pues algunos aman por deleite, como se dice (Ethic. l. 8, c. 2 y 3). Luego la delectacion es ántes que el amor; y en consecuencia el amor no es la primera entre las pasiones del concupiscible.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) «que todas las pasiones son causadas por el amor; porque el amor ansiando poseer el objeto amado es el deséo, y poseyéndolo y gozando de él es la alegría». Luego el amor es la primera de las pasiones del concupiscible.

Conclusion. *Todas las pasiones, cuyo objeto es el bien* [1], *son anteriores á aquellas, que tienen por objeto el mal: y entre aquellas el amor precede* [2] *en cuanto á la ejecucion al deséo, como este á la delectacion; siendo inverso* [3] *el órden de estas últimas en la intencion.*

Responderémos, que los objetos de la *(potencia)* concupiscible son el bien y el mal; y el bien es naturalmente anterior al mal, por ser el mal la privacion del bien: luego tambien *todas las pasiones, cuyo objeto es el bien, son naturalmente anteriores á las pasiones, cuyo objeto es el mal,* y que les son respectivamente opuestas; pues el ser anhelado el bien es la causa de rechazarse el mal opuesto. Mas el bien tiene razon de fin, el cual es en verdad anterior en la intencion, pero posterior en la ejecucion: puede pues por lo tanto considerarse el órden de las pasiones del concupiscible, ó segun la intencion ó segun su consecucion. Segun esta última es lo primero aquello, que se hace desde luego en lo que tiende al fin; y es evidente que todo lo que tiende á un fin cualquiera, 1.° tiene aptitud ó proporcion al fin, pues nada tiende á un fin no proporcionado; 2.° es movido al fin; 3.° descansa en él despues de su consecucion. Ahora bien: la misma aptitud ó proporcion del apetito al fin es el amor, que no es otra cosa que la complacencia del bien; mas el movimiento al bien es el deséo ó la concupiscencia, y la quietud en el bien es el gozo ó la delectacion. Así pues *segun este órden* (2) *el amor precede al deséo, y este á la delectacion:* mas *segun* el órden de *la intencion es al contrario;* porque la delectacion intentada produce el deséo y el amor, puesto que la delectacion es la fruicion (3) del bien, que es el fin en cierto modo, como es tambien el mismo fin, segun lo dicho (C. 11, a. 3, al 3.°).

Al argumento 1.° dirémos, que nombramos las cosas segun que nos son conocidas, «pues las voces son signos de lo entendido» (Perih. l. 1). Nosotros empero conocemos ordinariamente la causa por el efecto; y el efecto del amor, cuando ya se posée el objeto amado, es la delectacion; como, miéntras aún no se posée, es el deséo ó la concupiscencia. Pero, como dice San Agustin (De fruit. l. 10, c. 12), «el amor es más sensible, cuando es solicitado por la indigencia» (4). Luego entre todas las pasiones del *(apetito)* concupiscible, la más sensible es la concupiscencia, y por este motivo da su nombre á la potencia.

Al 2.° que hay dos clases de union de lo amado con el amante: una real, que consiste en estar junto con la cosa misma, y tal union pertenece al gozo ó delectacion, que es consecuencia del deséo; otra es la union afectiva, esto es, segun que alguna cosa tiene aptitud ó propor-

(1) *Copulans et commiscens* (copulativa y conmistiva), traduce un moderno intérprete con ménos enfática propiedad, como es fácil conocer por la respectiva significacion genuina.

(2) De ejecucion.

(3) En algunas ediciones falta la palabra *boni* (del bien), cuya supresion en nada dificulta el sentido, sobreentendiéndose naturalmente desde luego.

(4) Carencia ó ausencia del objeto amado.

cion, ó bien, en cuanto por el hecho mismo de tener algo aptitud é inclinacion á otra cosa, ya participa de algo suyo, y en este sentido el amor implica la union, que precede al movimiento del deséo.

Al 3.° que la delectacion causa el amor, segun que es anterior en la intencion.

ARTÍCULO III. — **La esperanza es la primera entre las pasiones del irascible ?**

1.° Parece que la esperanza no es la primera entre las pasiones del irascible; porque este recibe su nombre de la ira. Luego, como la denominacion se hace de lo más principal (1), parece que la ira es más principal que la esperanza.

2.° Lo árduo es el objeto del irascible; y más árduo parece ser el que alguno intente vencer el mal contrario, que amenaza como futuro (lo cual pertenece á la audacia), ó que se esperimenta ya como presente (lo cual pertenece á la ira), que el que intente adquirir simplemente algun bien; y asímismo parece más árduo el intentar vencer el mal presente que el futuro. Luego la ira parece ser una pasion más principal que la audacia, y esta que la esperanza; la cual por tanto no es la más importante.

3.° Antes ocurre en el movimiento al fin la separacion de un término que la aproximacion al otro. Pero el temor y la desesperacion importan apartamiento de algo, mas la audacia y la esperanza implican aproximacion á algo. Luego el temor y la desesperacion preceden á la esperanza y á la audacia.

Por el contrario: cuanto algo es más próximo á lo primero, tanto es anterior. Es así que la esperanza está más próxima al amor, que es la primera de las pasiones. Luego la esperanza es la primera entre todas las pasiones de la *(potencia)* irascible.

Conclusion. [1] *La ira es la última entre las pasiones de lo irascible en el órden de generacion:* [2] *de las que entre estas importan mocion consiguiente al amor ó al odio son naturalmente anteriores aquellas, cuyo objeto es bueno:* [3] *la esperanza precede á la desesperacion, y el temor á la audacia; siendo por consiguiente la esperanza* [4] *la primera de todas las pasiones de lo irascible.*

Responderémos que, como ya se ha dicho (a. 1), todas las pasiones del irascible importan movimiento hácia algo; el cual movimiento en el irascible puede ser producido por dos causas: 1.ª por solo la aptitud ó proporcion al fin, la que pertenece al amor ó al odio; 2.ª por la presencia del mismo bien ó mal, la cual pertenece á la tristeza ó al gozo. Por la presencia del bien no se produce en verdad pasion alguna en el irascible, como se ha dicho (C. 23, a. 3); mas por la presencia del mal surge la pasion de la ira. Así pues, como en la via de generacion ó consecucion la proporcion ó aptitud al fin precede á la consecucion del fin; síguese que *la ira es entre todas las pasiones del irascible la última en el órden de la generacion;* mas *entre las* otras *pasiones del irascible, que importan movimiento consecuente al amor ú odio del bien ó del mal, precisamente las pasiones, cuyo objeto es el bien*, que son la esperanza y la desesperacion, *son naturalmente anteriores á las pasiones, cuyo objeto es el mal*, es decir, á la audacia y al temor: de modo sin embargo que *la esperanza es anterior á la desesperacion*, porque la esperanza es un movimiento hácia el bien segun la razon de tal, que es por su naturaleza atractivo, y por esto es movimiento *per se* hácia el bien; mas la desesperacion es el apartamiento del bien, que no le compete como tal bien, sino bajo algun otro concepto; por lo cual es como *per accidens*. Igual razon milita respecto *del temor;* pues, siendo un apartamiento del mal, *es ántes que la audacia:* mas *la esperanza y la desesperacion son naturalmente anteriores al temor y la audacia;* porque la audacia es una consecuencia de la esperanza de la victoria (2), y el temor de la desesperacion de vencer; como la ira de la audacia, «pues nadie se aíra ansiando la »venganza, á no atreverse á vengarse», como dice Avicena (De natur. l. 6). Así

(1) Segun se ha dicho en el a. precedente.

(2) Si bien alguna vez *per accidens* nace la audacia de la desesperacion, conforme al pensamiento de Virgilio *En.* l. 2): *una salus victis nullam sperare salutem :* «solo una salvacion » queda al vencido, — la de haberse perdido — toda esperanza » de salud posible ».

pues es notorio que *la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.* Y, si queremos conocer el órden de las pasiones segun la vía de la generacion (1), se encuentran: 1.° el amor y el odio; 2.° el deséo y la aversion; 3.° la esperanza y la desesperacion; 4.° el temor y la audacia; 5.° la ira; 6.° y último el gozo y la tristeza, que son consecuencias de todas las pasiones (Ethic. l. 2, c. 5): de modo sin embargo que el amor es anterior al odio, el deséo á la fuga, la esperanza á la desesperacion, el temor á la audacia y el gozo á la tristeza, como puede colegirse de lo espuesto (aquí y a. 1 y 2).

Al argumento 1.° dirémos que la ira se produce de las otras pasiones, como los efectos de las causas precedentes; y por esto de ella, como la más notoria, recibe el nombre la potencia.

Al 2.° que no es lo árduo la razon de acercarse ó de desear, sino principalmente el bien: y por lo tanto la esperanza, que tiende al bien más directamente, es la primera; aunque la audacia (ó áun la ira) tenga por objeto alguna vez lo más difícil.

Al 3.° que el apetito se mueve primeramente y *per se* al bien como á su propio objeto, y esto es lo que le hace alejarse del mal; porque el movimiento de la parte apetitiva está en proporcion, no del movimiento natural, sino de la intencion de la naturaleza, la cual ántes se refiere al fin que á la remocion de lo contrario; como esta no se procura, sino para la consecucion del fin.

ARTÍCULO IV.—**¿Son estas las cuatro pasiones principales, alegría, tristeza, esperanza y temor?**

1.° Parece que no son estas las cuatro pasiones principales (2), alegría y tristeza, esperanza y temor; porque San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) no admite la esperanza, sino la codicia (*cupiditatem*) en lugar de esta.

2.° En las pasiones del alma se distinguen dos órdenes, á saber, de intencion y de consecucion ó generacion. Luego ó las pasiones principales se consideran segun el órden de intencion, en cuyo caso solamente serán pasiones principales la alegría y la tristeza, que son finales; ó segun el órden de consecucion ó generacion, y así será el amor la pasion principal. De ningun modo pues debe decirse que son las cuatro principales pasiones la alegría y la tristeza, la esperanza y el temor.

3.° Así como la audacia es producida por la esperanza, así tambien el temor lo es por la desesperacion. Luego ó la esperanza y la desesperacion deben suponerse las principales pasiones, como causas; ó la esperanza y la audacia en razon de su afinidad.

Por el contrario, Boecio (De consolat. l. 1, metro 7), al enumerar las cuatro pasiones principales, dice: «Desechad la »alegría,—repeled el temor,—disipad la esperanza,—no cedais al dolor».

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

Conclusion.—*Las cuatro pasiones comunmente reconocidas como las principales son: gozo y tristeza, esperanza y temor.*

Responderémos, que se dice generalmente que hay cuatro pasiones principales: de las cuales dos, la alegría y la tristeza, se dicen principales, porque son simplemente completivas y terminales de todas las demas, siendo en tal concepto, como dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 5) resultantes de todas las pasiones. El temor y la esperanza son por su parte pasiones principales, no porque sean absolutamente completivas, sino porque lo son con relacion al movimiento apetitivo hácia algo: pues por relacion al bien comienza el movimiento por el amor, sigue por el deséo y termina por la esperanza (3); pero con respecto al mal iníciase en el odio, pasa á la aversion y termina por el temor. Por lo tanto se acostumbra

(1) De la ejecucion, como contrapuesta á la intencion.

(2) Completivas de las demas y como definitivas ó terminales, que no dan ya orígen á otras ulteriores.

(3) No como en su término de reposo, no habiendo logrado áun la posesion de su objeto, sino como término final del deséo, por cuanto el último complemento posible del apetito es la esperanza (que lo reemplaza y subsigue) de poseer el bien apetecido, ni puede ir más allá en su aspiracion: la esperanza es pues el término intrínseco del apetito, como su último movimiento; al paso que la fruicion del bien ya poseido, como quietud ó reposo en él, es su término estrínseco al movimiento, que habrá ya cesado.

á considerar estas cuatro pasiones segun la diferencia entre el presente y el futuro; pues el movimiento se refiere al futuro, y la quietud se verifica en algo *(ya)* presente. Así es que la *alegría* tiene por objeto el bien presente, *y* la *tristeza* el presente mal; la *esperanza* el bien futuro *y* el *temor* el futuro mal: y todas las otras pasiones, que tienen por objeto el bien ó el mal presente ó futuro, redúcense á estas completivamente (1). Por esta misma razon tambien algunos llaman principales estas cuatro predichas pasiones, puesto que son generales; lo cual efectivamente es verdad, si la esperanza y el temor designan el movimiento del apetito, que comunmente tiende á apetecer ó evitar algo.

Al argumento 1.° dirémos que San Agustin pone el deséo ó codicia en lugar de la esperanza, en cuanto parecen pertenecer á una misma cosa, esto es, al bien futuro.

Al 2.° que esas pasiones se llaman principales segun el órden de la intencion y del complemento: y, aunque el temor y la esperanza no sean absolutamente las últimas pasiones, sin embargo lo son en el género de aquellas, que tienden á otra cosa (2) como á futuro. Y no puede insistirse sino sobre la ira; la cual sin embargo no puede considerarse como pasion principal, puesto que es cierto efecto de la audacia, que no puede ser una pasion principal, como se dirá más adelante (C. 45, a. 2, al. 3.°)

Al 3.° que la desesperacion lleva en sí la separacion del bien, que lo es como *per accidens;* y la audacia la aproximacion al mal, que tambien es *per accidens.* Por eso estas pasiones no pueden ser principales, puesto que lo que es *per accidens* no puede llamarse principal; y de la misma manera tampoco la ira puede llamarse pasion principal, por cuanto resulta de la audacia.

(1) Como su consumacion ó término final.

(2) Bien sea esta digna de perseguirse, como lo hace la esperanza; ó ya deba eludirse ó evitarse, como es el objeto del temor.

CUESTION XXVI.

De las pasiones del alma en particular, y primeramente del amor.

Procederémos á examinar aquí las pasiones del alma en particular; primeramente de las de la *(parte)* concupiscible, y luego las de la irascible. Dividirémos la primera consideracion en tres partes: 1.ª del amor y del odio; 2.ª de la concupiscencia y de la fuga; 3.ª de la delectacion y la tristeza. Sobre el amor debemos considerar estos tres puntos: 1.º el amor mismo; 2.º su causa; 3.º sus efectos. Acerca del 1.º hablarémos en estos cuatro artículos: 1.º ¿El amor reside en la concupiscible? 2.º ¿Es una pasion? 3.º ¿Es lo mismo que la delectacion? 4.º Se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia?

Artículo I. — **El amor** (1) **reside en la concupiscible?**

1.º Parece que el amor no está en la concupiscible; porque se dice (Sap. 8, 2): *A esta*, (á la sabiduría) *amé y busqué desde mi juventud.* Es así que la (2) concupiscible, siendo una parte del apetitivo sensitivo, no puede encaminarse á la sabiduría, la cual no se comprende por el sentido. Luego el amor no reside en la concupiscible.

2.º El amor parece ser lo mismo que cualquiera pasion: pues dice S. Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7): «El amor anhelante de poseer lo que se ama es codicia (*cupiditas*); poseyéndolo y gozando de él es alegría; eludiendo lo que le es contrario es temor, y sintiendo esto, si acaeciese, es tristeza». Es así que no toda pasion está en lo concupiscible, pues el temor aquí tambien enumerado reside en lo irascible. Luego no deberémos decir absolutamente que el amor pertenece á lo concupiscible.

3.º San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 2, lect. 9) habla de cierto amor natural; y este más parece pertenecer á las fuerzas naturales, que son *(propias)* del alma vegetativa: luego el amor no está absolutamente en el apetito concupiscible.

Por el contrario, dice el Filósofo (Topic. l. 2, c. 3, in loc. 25) que «el amor reside en lo concupiscible».

Conclusion. *El amor sensitivo está en el apetito sensitivo, y pertenece á lo concupiscible.*

Responderémos, que el amor es algo perteneciente al apetito, puesto que el objeto de uno y otro es el bien; y por consiguiente la diferencia del amor es segun la diferencia del apetito. Efectivamente: hay un apetito, que no resulta de la aprension del que apetece, sino de otro, y este se llama apetito natural, porque las cosas naturales apetecen lo que las conviene segun su naturaleza, no por su propia aprension, sino por la del autor de la naturaleza, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 103, a. 1, 2 y 3). Hay otro apetito consiguiente á la aprension del mismo que apetece, pero por necesidad y no con libre juicio (3); y tal es el apetito

(1) Concrétase aquí á solo el amor sensitivo, único que propiamente es pasion, segun se hace constar en el a. 2.

(2) Parte ó potencia, y con ménos propiedad el apetito: así deberá entenderse en lo sucesivo, aunque omitirémos el sustantivo, fácil de suplirse teniendo en cuenta esta advertencia; ó bien alguna vez usarémos del artículo gramatical neutro *lo*, como ya lo hemos hecho ántes de ahora.

(3) «Aunque el amor en los animales no parezca ser más que una necesidad física, á la cual se abandonan sin conocer su origen ni su objeto; es innegable, dice Descuret, que empieza á *idealizarse* en algunos de ellos, y de una manera tanto más sensible, cuanto más se avanzan en la escala zoológica» (*La medic. de las pasiones* c. 11, § 2.). Pero ¿en qué consiste semejante *idealizacion*? ¿Acaso en el conocimiento de lo bueno? No: Rousseau decia: «los animales tienen un corazon y pasiones; pero la santa imágen de lo honesto y de lo bello no tuvo jamás cabida sino en el corazon del hombre» (*Cart. á D'Alemb.*) ¿Consistirá por ventura tal *idealizacion* en que los animales puedan gozar de alguna especie de libertad? Tampoco: convienen todos los naturalistas y fisiólogos en colocar al *amor* entre las necesidades animales, que llaman *instintivas*, porque son eminentemente imperiosas, y arrastran *ciegamente* en este caso á la ejecucion de los actos. — M. C. G.

sensitivo en los brutos, el cual sin embargo en los hombres participa en algo de la libertad, en cuanto obedece á la razon. Por último, hay un *(tercer)* apetito, procedente de la aprension del que apetece segun su libre juicio; cual es el apetito racional ó intelectual, que se llama voluntad. En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor á lo que es principio del movimiento, que tiende al fin amado. Pero en el apetito natural el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello á que tiende, y la que puede llamarse amor natural; á la manera que la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con el centro (1) en virtud de su gravedad puede llamarse amor natural; como asímismo la proporcionada *(coaptatio)* adaptacion del apetito sensitivo ó de la voluntad con algun bien, esto es, la misma complacencia del bien se llama amor *sensitivo, ó intelectivo, ó racional. El amor sensitivo* pues *reside en el apetito sensitivo*, como el amor intelectivo en el apetito intelectivo, *y pertenece á lo concupiscible*, puesto que se refiere al bien en su concepto absoluto; y no como árduo, bajo cuyo aspecto es el objeto de lo irascible.

Al argumento 1.° dirémos, que aquel testimonio se entiende del amor intelectivo ó racional (2).

Al 2.° que se dice que el amor es temor, gozo, deséo y tristeza, no esencial sino causalmente.

Al 3.° que el amor natural no solo está en las fuerzas del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma, y áun en todas las partes del cuerpo, y en general en todas las cosas; porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4) «lo bueno y lo bello es amable (3) para »todos», puesto que cada ser tiene una tendencia connatural *(connaturalitatem)* hácia lo que le es conveniente segun su naturaleza.

ARTÍCULO II. — **El amor es una pasion?** (4).

1.° Parece que el amor no es una pasion; porque ninguna virtud es pasion, y todo amor es «cierta (5) virtud», segun dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 2. lect. 9): luego no es una pasion.

2.° El amor segun San Agustin (De Trin. l. 8, c. 10), es «cierta union ó »lazo» *(nexus)*. Es así que la union ó vínculo no es una pasion, sino más bien una relacion. Luego el amor no es pasion.

3.° Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) que pasion es «cierto movimiento»; y el amor no implica movimiento del apetito, que es el deséo, sino el principio de este movimiento. Luego el amor no es pasion.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 5) que «el amor es pasion».

Conclusion. *El amor es una pasion, y propiamente dicha, en cuanto reside en lo concupiscible; aunque solo en sentido lato, como perteneciente á la voluntad.*

Responderémos que la pasion es el efecto del agente sobre el paciente. Mas el agente natural produce sobre el paciente dos clases de efectos: porque 1.° le da forma, y 2.° el movimiento consiguiente á ella; como el generante da al cuerpo la gravedad, y el movimiento consiguiente á la misma, que es el principio del movimiento hácia el lugar connatural, puede decirse á causa de la connaturalidad (6) en cierto modo *amor natural.* Así tambien lo mismo *apetecible* da al apetito primeramente cierta predisposicion, para unirse á ello, que es la complacencia apetecible, de la cual se sigue el movimiento hácia el objeto apetecible: porque el movimiento apetitivo se agita

(1) «Centro» (de atraccion ó de gravedad) nos permitimos traducir por *locum medium*, acomodándonos al lenguaje científico ó técnico usual en la actualidad, entendiéndose serlo el de la tierra.

(2) Como se colige del objeto amado, de que en el tal pasaje se habla; toda vez que el sentido ó el apetito corpóreo es completamente incapaz de alcanzar la razon misma de la sabiduría, ni por consiguiente de aprenderla y apetecerla.

(3) Apetecible á todos los seres, que en efecto aspiran cada cual á su manera al respectivo bien conveniente ó proporcionado á su naturaleza, como terminantemente añade á continuacion.

(4) Ya en el a. 2 de la Cuestion anterior lo deja insinuado, como cosa sentada y aduciendo al efecto (arg. *Por el contrario*) palabras terminantes de San Agustin, que así lo hacen constar. Aquí lo demuestra directamente y de propósito; sin que en esto haya redundancia impertinente, dada la importancia del asunto, que bien merecia dilucidarse aparte y con espresa determinacion.

(5) Virtud en el sentido físico de potencia, y no moralmente hablando, segun demuestra el erudito y concienzudo P. Nicolai.

(6) Segun la edicion romana antigua (no ya la áurea) con el códice de Alcañiz *propter gravitatem* (por razon de la gravedad).

en círculo, como se dice (De an. l. 3. t. 55); pues el *(objeto)* apetecible mueve el apetito creando en él en cierto modo su intencion (1), y el apetito tiende á conseguir realmente lo apetecible, de modo que el movimiento se termine allí donde comenzó. Por lo tanto la primera inmutacion del apetito por lo apetecible se llama *amor*, el què no es otra cosa que la complacencia de lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento á lo apetecible, que es el deséo; y por último el reposo, que es el gozo. Así pues, consistiendo el amor en cierta inmutacion del apetito por lo apetecible, *es evidente que el amor es pasion, y propiamente segun que reside en lo concupiscible; mas en general y en sentido lato, segun que está en la voluntad.*

Al argumento 1.° dirémos que, puesto que la virtud significa el principio del movimiento ó de la accion; el amor, en cuanto es principio del movimiento apetitivo, llámase virtud por San Dionisio.

Al 2.° que la union pertenece al amor, en cuanto por la complacencia el apetito que ama se refiere al objeto amado como á sí mismo ó como á algo suyo: y así es evidente que el amor no es la relacion misma de la union, sino que la union es consecuencia del amor. Aun por esto mismo dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 2, lect. 9) que «el amor es virtud »unitiva», y Aristóteles (Politic. l. 2, c. 2) que «la union es obra del amor».

Al 3.° que el amor, aunque no designa el movimiento del apetito tendiendo á lo apetecible, denota sí no obstante el movimiento del apetito, por el que es inmutado por lo apetecible, á fin de que esto le complazca.

ARTÍCULO III. — **Amor es lo mismo que dileccion? (2).**

1.° Parece que el amor es lo mismo que la dileccion; porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9) que «el »amor es á la dileccion, como cuatro es »á dos veces dos; como lo rectilíneo á »lo que tiene líneas rectas». Es así que estas cosas significan una misma. Luego el amor y la dileccion significan lo mismo.

2.° Los movimientos apetitivos difieren segun sus objetos. Es así que el objeto de la dileccion y del amor es el mismo. Luego son la misma cosa.

3.° Si la dileccion y el amor difieren en algo, parece que difieren sobre todo en que la dileccion debe ser tomada en bien (3), miéntras que el amor en mal, (4) como algunos dijeron segun narracion de San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7). Pero de esta manera no difieren; porque, como dice en el mismo lugar San Agustin, ambos se toman en bien y en mal en las Sagradas Escrituras. Luego el amor y la dileccion no difieren, y estos dos términos, segun la conclusion del mismo San Agustin en el paraje citado, son sinónimos.

Por el contrario, dice San Dionisio (Div. nom. c. 4, lect. 9) que «á algunos »Santos les ha parecido el nombre de »amor más divino que el nombre de di»leccion».

Conclusion. *El amor, aunque idéntico en el apetito intelectivo á la dileccion, difiere de ella en ser más comun ó comprensivo y sin la idéa de previa eleccion entrañada en ella.*

Responderémos, que hay cuatro nombres en algun modo significativos de una misma idéa, á saber: amor, dileccion, caridad y amistad. Sin embargo difieren en que la amistad segun Aristóteles (Ethic. l. 8, c. 5) es como un hábito; el amor y la dileccion se significan á manera de acto ó de pasion (5), y la caridad puede entenderse de las dos maneras. No obstante el acto se significa por estas

(1) *Faciens quodam modo in eo ejus intentionem*, como sugiriéndole la tendencia á su objeto ó escitándolo hácia él y á conseguirlo. Así comunmente: mas el códice de Alcañiz pone *intentione* (obra en su intencion ó tendencia); otros *in ejus inclinationem* (contribuye á inclinarlo); y en la edicion de Padua se lée *faciens se quodammodo in ejus intentione* (constituyéndose como en su intencion). Por intencion (segun Silvio) debe entenderse el afecto y propension ó complacencia, por la que el apetito se inclina ó aficiona á lo apetecible; cuya interpretacion (que es tambien la nuestra) concilía del todo sustancialmente todas esas variantes de mera forma redaccional.

(2) El amor es más comun ó genérico que la dileccion, y tiene algo más de divino que la dileccion, llevando consigo cierta languidez como saciante y tranquilizadora, y suponiendo cierta intimidad ó familiaridad parecida á la afinidad ó asimilacion y como identificacion con el amado: mas el amor y la dileccion en el apetito mismo intelectivo ó en la voluntad son en realidad un mismo afecto (así el P. Capponi), aunque la dileccion importa la idéa de prévia eleccion, que no se incluye en la de amor.

(3) En buen sentido, ó refiriéndola á lo bueno.

(4) En mal sentido, ó suponiéndose malo por su objeto ó modo ó alguna otra circunstancia.

(5) Indiferentemente, esto es, unas veces como acto y otras como pasion tanto el uno como la otra.

tres palabras diversamente: porque *el amor es el más comun entre ellos;* pues toda dileccion ó caridad es amor, y no al contrario, por cuanto *la dileccion agrega al amor la eleccion precedente*, como su mismo nombre indica: así es que la dileccion no está en lo concupiscible, sino solamente en la voluntad y en los seres racionales únicamente; al paso que la caridad agrega al amor cierta perfeccion de este, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da á entender el nombre mismo.

Al argumento 1.° dirémos que San Dionisio habla del amor y de la dileccion, segun que existe en el apetito intelectivo, pues en este concepto el amor es lo mismo que la dileccion.

Al 2.° que el objeto del amor es más general que el de la dileccion, puesto que se estiende á más el amor que la dileccion, como ya va dicho.

Al 3.° que el amor y la dileccion no difieren segun la diferencia del bien y del mal, sino conforme á lo dicho. Sin embargo en la parte intelectiva es lo mismo el amor que la dileccion, y así habla del amor San Agustin en aquel pasaje, por lo que poco despues añade (ibid.) que «la voluntad recta es el amor bueno», y «la voluntad perversa es el amor malo». Mas, como el amor, que es una pasion concupiscible, inclina á muchos más al mal, de aquí tomaron ocasion los que señalaron la predicha diferencia.

Al 4.° que algunos han creido que áun en la voluntad misma la palabra amor espresa alguna cosa más divina que la palabra dileccion, porque el amor lleva en sí cierta pasion, principalmente segun que reside en el apetito sensitivo; miéntras que la dileccion presupone el juicio de la razon: y el hombre puede dirigirse á Dios más bien por el amor como pasivamente atraido por Dios mismo, que cual pudiera conducirle á lo mismo su propia razon, lo cual pertenece á la razon de la dileccion, como queda ya dicho; y por esto es más divino el amor (1) que la dileccion.

ARTÍCULO IV. — **¿El amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia?** (2)

1.° Parece inconveniente la division del amor en amor de amistad y de concupiscencia: porque el amor es pasion, y la amistad hábito, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8. c. 5); y el hábito no puede ser parte divisiva de la pasion. Luego el amor se divide inconvenientemente en amor de concupiscencia y amor de amistad.

2.° Nada se divide por lo que con ello se enumera, y así el hombre no se enumera con el animal (3). Es así que la concupiscencia se connumera con el amor, como pasion distinta de él. Luego no puede dividirse el amor por (*oposicion á*) la de concupiscencia.

3.° Segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 3) hay tres clases de amistad: útil, deleitable y honesta. Pero la amistad útil y deleitable tiene (4) concupiscencia. Luego no se debe oponer la concupiscencia á la amistad.

Por el contrario: dícese que amamos ciertas cosas, porque las deseamos; como se dice que uno ama el vino por lo dulce que en él apetece (Topic. l. 2, c. 2, loc. 8). Pero no tenemos amistad al vino y cosas semejantes (Ethic. l. 8, c. 2). Luego uno es el amor de concupiscencia, y otro el amor de amistad.

Conclusion. *El amor de amistad, por el que en absoluto se ama más al amado que lo que se ama como á bien del mismo, es diverso del amor de concupiscencia, por el que accidentalmente se ama*

(1) Efectivamente: áun en el lenguaje ordinario se da á la palabra amor cierta espresion de vehemencia en el afecto y de más íntima adhesion al objeto amado, que no se atribuye al cariño ni al afecto ó dileccion ú otras voces análogas, por más que se quieran usar como sinónimas de amor.

(2) Distincion, que (segun oportunamente advierte el Cardenal Cayetano) más bien que al mismo amor afecta al modo ó motivo; pues ambos amores, el de amistad y el de concupiscencia, coexisten siempre inseparablemente y refundido el uno en el otro, hasta el punto de constituir en realidad un solo y mismo afecto, áun cuando predomine uno de aquellos dos caractéres diferenciales sobre el otro, segun que el amor (único) se muestra más ó ménos egoista ó desinteresado respectivamente. Vése no obstante perfectamente justificada en el testo esta division ó clasificacion, unánimemente admitida por todos los teólogos sin distincion de escuelas.

(3) En una misma clasificacion y bajo aspectos de igual estension genérica ó específica, como el hombre constituye una de las especies del género animal; y sin embargo, entendiendo por animal el bruto, bien pueden enumerarse contrapuestos hombre y animal, como suele hacerlo el vulgo en su buen sentido y se halla tambien en la Sagrada Biblia (Levit. 27, 28); *todo cuanto á Dios se consagra, sea hombre ó animal, no será vendido.*

(4) Incluye ó supone; pues lo deleitable y lo útil son apetecibles, y como tales objeto de la concupiscencia.

con preferencia en el amado el bien propio del mismo amante.

Responderémos que, como dice el Filósofo (Rhetor. l. 2, c. 4), «amar es querer el bien para alguno». Así pues el movimiento del amor tiende á dos cosas: al bien, que uno quiere á alguno, ó para sí propio ó para otro; y á *(aquel ó)* aquello, para quien quiere el bien. *El amor* pues *al bien, que uno quiere para otro*, es el *amor de concupiscencia; y el que se tiene al sujeto, para el cual se quiere el bien, es amor de amistad.* Esta division empero es segun el órden de anterioridad y posterioridad: porque lo que se ama con amor de amistad, se ama *per se* y *simpliciter;* mas lo que se ama con amor de concupiscencia, no se ama *simpliciter* y por ello mismo, sino que se ama para otro. Porque, así como es ente *per se simpliciter* lo que tiene ser, y ente *secundum quid* lo que existe en otro; así el bien que se convierte con el ente es el que *simpliciter* tiene la bondad misma, pero lo que es bien de otro, es bueno *secundum quid:* y por consiguiente el amor, por el que es amado algo, para que sea bien del mismo *(amado)*, es amor *simpliciter;* mas el amor, por el cual se ama algo, para que sea bien de otro, es amor *secundum quid.*

Al argumento 1.º dirémos que el amor no se divide por amistad y concupiscencia, sino en amor de amistad y de concupiscencia; pues se llama propiamente amigo aquel, para quien queremos algun bien; y se dice que deseamos *(concupiscere)* lo que queremos para nosotros.

Con lo dicho queda evidente la solucion al 2.º

Al 3.º que en la amistad útil y deleitable quiere sí uno algun bien para el amigo, y en cuanto á esto se salva aquí la razon de amistad: mas, como en definitiva refiere el tal bien á la delectacion y utilidad propia; de aquí es que la amistad útil y deleitable, segun que es atraida al amor de concupiscencia, no es una verdadera amistad.

CUESTION XXVII.

Causa del amor (1).

Tratarémos de la causa del amor en los cuatro artículos siguientes: 1.º El bien es la única causa del amor? — 2.º El conocimiento es causa del amor? — 3.º Lo es la semejanza? — 4.º Y alguna otra de las pasiones del alma?

ARTÍCULO I. — **Es el bien la sola causa (2) del amor?**

1.º Parece que el bien no es la sola causa del amor: porque el bien no es causa del amor, sino porque es amado; pero sucede que tambien se ama lo malo, segun aquello (Ps. 10, 6): *el que ama la iniquidad, aborrece su alma;* de otra manera todo amor sería bueno. Luego no solamente el bien es la causa del amor.

2.º Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4) «que amamos á los que nos descubren »sus males». Luego parece que el mal es causa de amor.

3.º Dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9) que «no solo el bien sino »tambien lo bello es amable para todos». Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 8, c. 3): «no es ciertamente ama»do sino el bien solo». Luego el bien es la causa del amor.

Conclusion. *El bien es la sola y propia causa del amor, y de ningun modo puede serlo el mal.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 36, a. 1), el amor pertenece á la potencia apetitiva, que es fuerza pasiva: por cuya razon su objeto se compara á la misma como la causa del movimiento ó acto del mismo. Es preciso pues que aquello, que es objeto del amor, sea propiamente su causa: y, como el objeto propio del amor es *el bien,* pues segun lo dicho (C. 26, a. 1 y 2) el amor importa cierta connaturalidad ó complacencia del amante al amado, y para cada cual es bueno lo que le es connatural y proporcionado; síguese por lo tanto que *el bien es la propia causa del amor.*

Al argumento 1.º dirémos, que el mal nunca es amado, sino bajo el concepto ó razon de bien, esto es, en cuanto es bueno *secundum quid* y se aprende como bueno *simpliciter:* y en este sentido algun amor es malo, en cuanto tiende á lo que no es *simpliciter* verdadero bien. De este modo ama el hombre la iniquidad, en cuanto por ella alcanza algun bien, como la delectacion ó el dinero ó algo á este tenor.

Al 2.º que aquellos, que esponen sus males, no son amados por razon de estos males, sino porque los revelan; pues el contar uno sus males es hacer algo bueno, en cuanto escluye la ficcion ó simulacion.

(1) En los cuatro artículos que comprende esta cuestion, si bien se consideran, se señalan de una manera tan breve como sublime todas las causas del amor, que los filósofos, naturalistas y fisiólogos, guiados solamente por el estrecho criterio de los fenómenos físicos de la naturaleza sensible, han llegado hasta ahora á enumerar. En efecto: si prestamos nuestra atencion á lo que estos nos dicen en sus teorías, hallarémos que la *causa* del amor, lo mismo que de la amistad, es la *simpatía* con gran frecuencia, y primordialmente el *instinto* de la reproduccion: verémos que admiten *causas escitantes* y *auxiliares*, designando entre aquellas la *belleza*, las *gracias* y *prendas morales*, aumentadas y provocadas á menudo en el estado social por las ventajas de la fortuna, de la gloria ó de la jerarquía; y colocando entre estas los placeres materiales de *la música*, de *las modas* en vestir, etc. Otros hablan de *causas predisponentes*, como son la *constitucion*, *el sexo*, *la edad*, *los climas*, *las profesiones* y *los hábitos*. En fin, por más que se repare en todo lo que sobre el particular han enseñado los modernos; no se encontrará cosa alguna, que no esté en principio descrita y esplicada de elevado modo por la presente doctrina del A. Doctor. — M. C. G.

(2) Entiéndase con esclusion del mal, que no puede serlo, segun se demuestra en este artículo; y en cuanto al bien, ya lo sea realmente ó solo en apariencia, esto es, aprendido como tal ó en concepto de verdadero bien.

Al 3.º que lo bello es lo mismo que lo bueno, difiriendo solo en la razon: porque, siendo el bien lo que todos apetecen, es propio de la naturaleza del bien que el apetito descanse en él. Es tambien propio de lo bello que á su vista ó conocimiento se aquiete el apetito, por lo cual aquellos sentidos perciben principalmente lo bello, que son más cognoscitivos, como la vista y el oido, que sirven á la razon: pues decimos bellas cosas visibles y bellos sonidos; y en los *(objetos)* sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores ú olores. Es pues así evidente que lo bello añade á lo bueno cierto órden á la potencia cognoscitiva, de tal modo que se llama bien en absoluto todo lo que agrada al apetito, y bello el objeto, cuya mera aprension nos complace.

ARTÍCULO II. — **El conocimiento es causa del amor?**

1.º Parece que el conocimiento no es causa del amor; porque el buscar alguna cosa viene del amor. Pero hay cosas, que, sin conocerlas, se buscan, como las ciencias; puesto que, como en ellas «lo »mismo es poseerlas que conocerlas», segun dice San Agustin (q. l. 83, q. 35); si se conociesen, se poseerían y no se buscarían. Luego el conocimiento no es causa del amor.

2.º La misma razon parece haber, para que se ame algo desconocido, que para que algo sea más amado que conocido. Es así que algunas cosas son más amadas que conocidas; como Dios, que en esta vida puede ser amado por sí mismo, y no conocido por sí mismo. Luego el conocimiento no es causa del amor.

3.º Si el conocimiento fuese causa del amor; no podría hallarse amor, donde no hay conocimiento. Es así que en todas las cosas se encuentra amor, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9); y no en todas hay conocimiento. Luego este no es causa del amor.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 10) que «nadie puede amar »lo que le es desconocido» (1).

Conclusion. *El conocimiento ó la aprension es necesariamente causa del amor, por lo mismo que lo es el bien.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el bien es la causa del amor á modo de objeto: mas el bien no es el objeto del apetito, sino en tanto que es percibido; y por esto el amor requiere alguna aprension del bien, que es amado. Por esto dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 5 y 12) que «la vision corporal es el prin»cipio del amor sensitivo» (2); é igualmente la contemplacion de la belleza ó bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así pues *el conocimiento es causa del amor por la misma razon, por la que lo es el bien,* que no puede ser amado, si no es conocido.

Al argumento 1.º dirémos, que el que busca la ciencia, no la ignora por completo; sino que la conoce en algun modo de antemano, ya en general, ya en algun efecto de ella, ó ya por que oye alabarla, como dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 1, 2 y 3). Mas el conocerla de este modo no es poseerla, hasta tanto que se la conozca perfectamente.

Al 2.º que se requiere para la perfeccion del conocimiento algo, que no se requiere para la perfeccion del amor: porque el conocimiento pertenece á la razon, de la cual es propio distinguir las cosas que estan unidas en realidad, y reunir en cierto modo las que se hallan separadas, comparando unas con otras. Y por esto para la perfeccion del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como sus elementos y sus virtudes y propiedades. Pero el amor está en la fuerza apetitiva, que mira la cosa tal como es en sí misma; por lo cual basta para la perfeccion del amor que se ame la cosa, segun que se aprende en sí misma. De aquí viene el que se ame algo más que se conozca, porque puede ser amado perfectamente, aunque no se conozca bien: como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por algun sumario conocimiento, que de ellas tienen; v. g. que saben que la Retórica es una ciencia, por la cual el hombre puede

(1) Completamente ó del todo; pues indispensablemente habrá de ser conocido de algun modo, siquiera sea aprendiéndolo vaga y confusamente como bien bajo algun aspecto, si ha de ser amado.

(2) Y añade en el propio lugar citado que por esa misma razon la vista es el sentido, que más amamos.

persuadir, y esto es lo que aman en ella. Lo mismo debe decirse respecto del amor de Dios (1).

Al 3.º que áun el amor natural, que se halla en todas las cosas, tiene por causa algun conocimiento, no existente en verdad en las mismas cosas naturales, sino en aquel que instituyó la naturaleza, como queda dicho (C. 26, a. 1).

ARTÍCULO III. — **La semejanza es causa del amor?**

1.º Parece que la semejanza no es causa del amor: porque una misma cosa no es causa de *(efectos)* contrarios; y la semejanza es causa del odio, pues se lee (Prov. 13, 10), *entre los soberbios siempre hay contiendas;* y el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 4) dice que «los alfareros riñen en»tre sí.» Luego la semejanza no es causa del amor.

2.º Dice San Agustin (Confess. l. 4, c. 4) que «alguno ama en otro lo que él »no quisiera ser», como un hombre ama al cómico y no quisiera serlo. Mas esto no sucedería, si la semejanza fuese propia causa de amor; porque entónces el hombre amaría en otro lo que él mismo tendria ó quisiera tener. Luego la semejanza no es causa de amor.

3.º Cada hombre ama aquello, de que necesita, aunque no lo tenga: como el enfermo ama la salud y el pobre las riquezas. Pero, en cuanto necesita y carece de ellas, hay en él desemejanza respecto de las mismas. Luego no solo la semejanza, sino la desemejanza es causa del amor.

4.º Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4) que «amamos á los que son benéficos »para nosotros tanto en la fortuna como »en la salud; y asímismo todos aman á »los que conservan amistad á los muer»tos». Mas no todos los hombres hacen esto. Luego la semejanza no es causa del amor.

Por el contrario, dícese (Eccli. 13, 19): *todo animal ama á su semejante.*

Conclusion. *La semejanza es, propiamente hablando* [1], *causa de amor: de amistad ó benevolencia* [2], *en cuanto á lo que ambos seres semejantes tienen idéntico en acto; y de* [3] *concupiscencia con respecto á lo que el uno tiene en potencia y el otro en acto.*

Responderémos, que *la semejanza, propiamente hablando, es causa de amor.* Es de notar empero que la semejanza puede entenderse de dos maneras: 1.ª cuando los dos seres poséen en acto una misma cosa (2); como se dicen semejantes dos, que tienen blancura; 2.ª teniendo el uno en potencia y con cierta inclinacion á ello lo que otro posée en acto; como si decimos que el cuerpo grave existiendo fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo grave existente en su *(propio)* lugar; ó tambien segun que la potencia tiene semejanza con el acto mismo, porque en la misma potencia está en cierto modo el acto.—*El primer modo de semejanza produce el amor de amistad ó benevolencia;* puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes, como teniendo una sola forma, son uno en cierto modo en aquella forma; á la manera que dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos cosas blancas en la blancura: y por esto el afecto del uno tiende al otro, como uno consigo mismo, y quiere para él el bien como para sí mismo. Pero *el segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia* ó la amistad de lo útil ó deleitable; porque cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiene naturalmente el apetito de su acto y se deleita en su consecucion, si tiene sensibilidad y conocimiento.— Se ha dicho (C. 26, a. 4) que en el amor de concupiscencia el que ama, propiamente se ama á sí mismo, en el hecho de querer aquel bien que deséa: y, como cada ser se ama á sí mismo más que á otro, porque es uno solo para sí en sustancia, y con otro no es uno sino en la semejanza de alguna forma; de aquí el que, si, por lo que le es semejante en

(1) Requiérese para el amor el conocimiento, como predisposicion; mas no basta este solo, por no ser él mismo el motivo formal de amar, que lo es el bien mismo: porque, como enseña el mismo Doctor Angélico (*Quæst. de charitate*, a. 4, *ad 4.º*), «no se ama algo, porque se conoce; sino porque es »bueno», al ménos à juicio de quien lo conoce ó aprende como bueno: «así que (añade) lo que es más bueno, es más »amable, aunque no sea más conocido».

(2) Idéntica en especie ó en género ó en igualdad de proporcion ó grado cuantitativa ó cualitativamente, segun es fácil inferir por la confrontacion de la doctrina del testo en el cuerpo de este artículo 3.º con lo que espone en la respuesta al 2.º argumento.

la participacion de forma, es impedido él mismo en la consecucion del bien que ama, se le hace odioso, no como semejante, sino en concepto de impeditivo de su propio bien. Hé aquí porqué los alfareros riñen entre sí, por ser cada cual recíprocamente un obstáculo al lucro del otro; y hay pendencias entre los soberbios, porque mútuamente se usurpan la propia *(respectiva)* superioridad, que ambicionan.

Con lo dicho es evidente la respuesta al argumento 1.º

Al 2.º que en eso mismo, de amar uno en otro lo que en sí no (1) ama, hállase la razon (2) de semejanza segun cierta proporcionalidad; porque en la misma habitud del otro con respecto á lo que en él es amado, viene á estar él mismo (3) en cuanto á lo que en sí ama: como si un buen cantante ama al buen escritor (4), considérase ahí una semejanza de proporcion, segun que uno y otro tienen lo que á cada cual conviene segun su arte.

Al 3.º que el que ama aquello, de que necesita, tiene semejanza con el objeto que ama, como lo que está en potencia (5) al acto segun lo dicho.

Al 4.º que segun la misma semejanza de la potencia al acto el que no es liberal ama al que lo es, en cuanto espera de él algo que deséa: y lo propio puede decirse respecto del que persevera en la amistad con el que no persevera, pues en uno y otro caso parece haber amistad por utilidad. — Ó puede decirse que, aunque no todos los hombres tengan semejantes virtudes en estado de hábito completo, poséenlas empero segun ciertos gérmenes (*seminalia*) de razon, por cuya influencia el que no posée la virtud ama al virtuoso, como conforme con su razon natural.

Artículo IV. — **Alguna otra de las pasiones del alma es causa del amor?**

1.º Parece que alguna otra pasion del alma puede ser causa del amor: porque se dice (Ethic. l. 8. c. 3) que «algunos »son amados por delectacion»; y esta es una pasion. Luego alguna otra pasion del alma es causa del amor.

2.º El deséo es una pasion; y amamos á algunos por el deséo de algo (6) que de ellos esperamos, como se advierte en toda amistad, que tiene por motivo la utilidad. Luego alguna otra pasion del alma es causa del amor.

3.º Dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 1): «cuando no hay esperanza de ob»tener una cosa; ó se ama tibiamente, ó »no se la ama de modo alguno (*omnino*), »aunque se vea cuán bella es». Luego la esperanza es tambien causa del amor.

Por el contrario (7): todas las demas afecciones del alma son causadas por el amor, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9).

Conclusion. *No es posible que otra alguna pasion del alma sea causa de todo amor en general, aunque pueda serlo alguna de algun particular amor.*

Responderémos, que no hay otra pasion alguna, que no presuponga algun amor; y la razon es, porque toda otra pasion del alma importa movimiento hácia algo ó descanso en algo, y todo movimiento hácia algo ó reposo en algo procede de alguna connaturalidad ó coaptacion, que pertenece á la esencia del amor. Luego *es imposible que alguna otra pasion del alma sea universalmente causa de todo amor*. Sucede sin embargo que *alguna pasion es causa de algun amor*, como asímismo un bien es causa de otro.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando uno ama alguna cosa por delectacion, el tal amor es en verdad efecto de esta delectacion; pero esta es á su vez producida por otro amor anterior, pues nadie se deleita sino en lo amado de algun modo.

Al 2.º que el deséo de alguna cosa

(1) En el códice de Alcañiz y en la antigua edic. rom. falta *non*, á todas luces genuino y reclamado por el contesto tanto del argumento mismo como de su solucion.

(2) En la edicion áurea y en alguna otra se lee *bonum* en vez de *ratio*, que parece más aceptable y verosímil.

(3) El que ama, como es obvio y claro; pero pudiera dudar alguno.

(4) Calígrafo, más bien quizá, ó buen pendolista en el lenguaje hoy corriente; pues así interpretada la voz *scriptorem* aparece más adecuada la proporcionalidad, segun observa Nicolai, que aplicada al escritor publicista ó literato. Téngase ademas presente la nota 2. de la pág. 193.

(5) «Es algun tanto semejante» (al acto ó á lo que está ya en acto), debe suplirse.

(6) En algunas ediciones se omite *alicujus*, que parece exigir el sentido sintáctico ó gramatical.

(7) *Contra hæc* (otros *hoc*): en contra de lo objetado en los argumentos precedentes preséntase este.

presupone siempre el amor (1) de ella: y así el deséo de alguna cosa puede ser causa de que se ame otra; como el que deséa dinero, ama por lo mismo á aquel, de quien lo recibe.

Al 3.° que la esperanza produce ó aumenta el amor, y esto por razon de la delectacion, porque la produce; y tambien por razon del deséo, puesto que la esperanza se fortifica: pues no deseamos tan vivamente lo que no esperamos; y sin embargo áun la misma esperanza es de algun bien amado.

CUESTION XXVIII.

De los efectos del amor (2)

1.° La union es efecto del amor? — 2.° Hay en el amor recíproca adhesion (3)? — 3.° El éxtasis es efecto del amor? — 4.° Lo es el celo (4)? — 5.° El amor es una pasion, que hiere al amante? — 6.° Es causa de todo lo que obra el amante?

Artículo I. — **La union es efecto del amor?**

1.° Parece que la union no es efecto del amor: porque la ausencia repugna á la union, y el amor es compatible con la ausencia, pues dice San Pablo (Galat. 4, 18): *sed pues celosos del bien en bien siempre* (hablando de sí mismo, segun nota la Glosa interlin.) *y no tan solamente cuando yo estoy presente entre vosotros.* Luego la union no es efecto del amor.

2.° Toda union ó es por esencia, como la forma se une á la materia, el accidente al sujeto y la parte al todo ó á otra parte constitutiva del todo; ó es por semejanza, ya de género, ó de especie, ó de accidente. Pero el amor no causa la union de esencia; de otra suerte jamas se daría amor á lo que está dividido esencialmente: tampoco produce el amor union de semejanza, que más bien es producido por ella, como se ha dicho (C. 27, a. 3). Luego la union no es efecto del amor.

3.° El sentido en acto se hace sensible en acto, y el entendimiento en acto hácese lo entendido en acto. Es así que el que ama en acto no se hace amado en acto. Luego la union es más efecto del conocimiento que del amor.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9) que «todo »amor es una virtud unitiva».

Conclusion. *El amor produce efectivamente la union real del amante con el amado, y formalmente la de su afecto á este.*

Responderémos, que la union del amante con el amado es de dos maneras: 1.ª real, como cuando lo amado se adhiere presencialmente al que ama; 2.ª afectiva, la cual union debe considerarse por la aprension que la precede, pues el movimiento apetitivo subsigue á la aprension.

(1) Algun amor ó algo de amor; no perfecto, como no puede serlo sin la posesion del objeto amado, la cual escluye su deséo ya satisfecho.

(2) Al tratar de los *efectos del amor*, los físicos y médicos, etc. suelen enumerar como tales todos los escesos, que son hijos del mismo amor, considerado como pasion vehemente ó desbordada. Así dicen que el amor es muchas veces causa de envenenamientos, incendios, asesinatos, homicidios voluntarios é involuntarios, de la tísis pulmonar, de la melancolía, de la locura, etc. Ya verémos al A. Doctor tratar la doctrina del suicidio con la maestría y elevacion de principios, que siempre (como ahora, y como en todas las cuestiones) le es propia.—M. C. G.

(3) Union íntima y como de cohesion, más compacta (por decirlo así) que la simple union ántes enunciada. Nicolai.

(4) El celo consiguiente á cualquier amor en general, sin restringirlo precisa y estrictamente al producido por el amor espiritual. Nicolai.

Pero, existiendo dos clases de amor, á saber, el amor de concupiscencia y el amor de amistad; ambos proceden de cierta aprension de unidad del objeto amado con el que ama: porque, cuando uno ama alguna cosa, como deseándola, se la representa como perteneciente á su bienestar. De la misma manera, cuando uno ama á alguien con amor de amistad, quiere el bien para él, cual lo quiere para sí mismo; y de aquí el llamarse al amigo otro él mismo *(alter ipse)*, por lo que dice San Agustin (Confess. l. 4, c. 6; y Retract. l. 2, c. 6): «bien dijo el »que (1) dijo que su amigo era la mitad de su alma». Luego *el amor produce efectivamente la primera union*, puesto que mueve á desear y buscar la presencia del objeto amado, como conveniente y perteneciente á sí mismo; y *produce la segunda union formalmente*, por cuanto el mismo amor es tal union ó vínculo. Por esto dice San Agustin (De Trinit. l. 8, c. 10) que «el amor es cierta ligadu»ra (2), que copula dos cosas ó que pre»tende unirlas», á saber, al amante y lo amado; pues eso de que «copula» se refiere á la union de afecto, sin la que no hay amor; y lo de que «intenta *copular*» pertenece á la union real.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion procede de la union real, cual efectivamente la requiere la delectacion (3) como causa; mas el deséo existe en la ausencia real de lo amado; y el amor lo mismo en ausencia que en presencia.

Al 2.º que hay tres clases de union con respecto al amor: 1.ª la que es causa de él, y esta union es sustancial en cuanto al amor, con que uno se ama á sí mismo; pero en cuanto al amor, con que uno ama otras cosas, es union de semejanza, segun lo dicho (C. 27 a. 3); 2.ª otra, que es esencialmente el amor mismo; y esta union por simpatía (*coaptationem*) de afecto se asemeja á la union sustancial, en que el amante profesa sí al amado amor de amistad como á sí mismo, pero tambien amor de concupiscencia como á algo propio suyo; y hay otra 3.ª union, que es efecto del amor; union real, que el amante anhela en la cosa amada, y que es por conveniencia del amor; porque, como dice el Filósofo (Polit. l. 2, c. 2), «Aristófanes dijo que los amantes »desearían hacerse los dos uno; pero, co»mo en este caso ó los dos ó uno se per»derían, aspiran á una union conveniente »y decorosa, es decir, tal que ellos vivan »juntos y hablen juntos y esten unidos »en otras cosas á este tenor».

Al 3.º que el conocimiento se perfecciona uniéndose lo conocido al que lo conoce segun su semejanza; pero el amor hace que la misma cosa que se ama se una en algun modo al amante, conforme á lo dicho (a. anterior). Por consiguiente el amor es más unitivo que el conocimiento.

Artículo II. — **La inhesion (4) mútua es efecto del amor?**

1.º Parece que el amor no causa la inhesion mútua, esto es, que el amante esté en el amado y viceversa: porque lo que está en otro, está contenido en él; y una misma cosa no puede ser continente y contenido (5). Luego no puede causarse por el amor la mútua inhesion, que haga estar el objeto amado en el sujeto amante y recíprocamente.

2.º Nada puede penetrar en lo interior de una cosa íntegra, á no ser por alguna division. Pero el dividir lo que realmente está unido no pertenece al apetito, en el que reside el amor, sino á la razon (6). Luego la mútua inhesion no es efecto del amor.

3.º Si por medio del amor el amante está en el amado y recíprocamente; se se-

(1) Horacio, que llamó á Virgilio su amigo (L. 1, *ode* 3) *dimidium animæ* (mitad de mi alma). La alusion es bien palmaria.

(2) *Junctura*, lazo, trabazon, eslabon, juntura.

(3) Así comunmente, aunque en algunos se lee *dilectio* por *delectatio*.

(4) *Inhæsio*: no hallamos correspondencia bastante exacta con esta voz latina en ninguna palabra castellana, que esprese gráfica y adecuadamente la idéa de hallarse coexistiendo el uno en el otro y este en aquel á su vez. Refusion, infusion, fusion, coexistencia, conmistion, *compenetracion* quizá sería algo más propia. Adoptarémos pues con preferencia latinizarla, dejándola en su forma intraducible de *inhesion*.

(5) Bajo un mismo concepto y respecto de lo mismo, como aquí se supone, de modo que lo contenido contenga á la vez á lo que lo contiene; sí empero bajo diversos aspectos, como se esplica en la solucion á este arg. 1.º

(6) Puesto que el apetito es llevado como fuera de sí al objeto, tal cual él es en sí mismo; en tanto que la razon se lo asimila, atrayéndolo á sí por la abstraccion de su especie ó semejanza, segun lo espuesto en la 1.ª Parte (C. 84, a. 7), no pudiendo por lo tanto apropiárselo todo íntegro, sino solo sus especies abstraidas de él.

guirá que de este modo lo amado se une al amante, como este al amado. Pero la union misma es amor segun lo dicho (a. 1). Luego se infiere que siempre el amante es amado por el amado, lo cual es evidentemente falso; y en consecuencia la mútua inhesion no es efecto del amor.

Por el contrario, dícese (1 Joann. 4, 16): *quien permanece en caridad, en Dios permanece y Dios en él.* Es así que la caridad es amor de Dios. Luego por identidad de razon todo amor hace que lo amado esté en el amante.

Conclusion. *El amor* [1] *produce la recíproca inhesion del amante y el amado, tanto en la potencia aprensiva como en la apetitiva; y* [2] *si el amor es de amistad, la causa tambien por via de reciprocidad.*

Responderémos, que este efecto de la mútua inhesion puede entenderse *ya en cuanto á la potencia aprensiva, ya en cuanto á la apetitiva:* porque respecto de la primera *se dice estar el amado en el amante, en cuanto el amado mora en la aprension del amante*, segun aquello (Philip. 1, 7), *porque os tengo en el corazon; y el amante en el amado segun la aprension,* en cuanto el amante no se contenta con una aprension superficial del amado, sino que se esfuerza por averiguar y profundizar cada una de las cosas que á este pertenecen, y penetrar hasta su interior; como se dice del Espíritu Santo, que es amor de Dios (1 Cor. 2, 10), que *lo escudriña todo, áun las profundidades de Dios.* Mas en cuanto á la potencia apetitiva, se dice estar el amado en el amante, en cuanto está en su afecto por cierta complacencia, ya deleitándose en él ó en sus bienes teniéndole presente, ya en ausencia tendiendo al mismo por amor de concupiscencia, ó á los bienes que quiere para el amado por el de (1) amistad; no en verdad por causa alguna estrínseca, como cuando uno desêa algo en pro de otro, ó quiere el bien para otro por algun otro (*motivo*), sino por la complacencia íntima y radical del objeto amado; y de aquí es que este amor se llama íntimo y entrañas de caridad: pero recíprocamente el amante está en el amado de una manera por el amor de concupiscencia, y de otra por el de amistad; porque el amor de concupiscencia no reposa en cualquiera estrínseca ó superficial posesion ó goce del amado, sino que trata de poseerlo perfectamente penetrando (por decirlo así) hasta sus interioridades; al paso que en el amor de amistad el amante está en el amado, en cuanto reputa como suyos los bienes ó males del amigo y la voluntad de este como suya; de modo que le parece que sufre los mismos males que él, y que posée los mismos bienes: por cuya razon es propio de los amigos «querer » las mismas cosas y alegrarse ó entris» tecerse en él, segun el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 3; y Rhet. l. 2, c. 4); de suerte que el que ama, juzgando como suyo todo lo que pertenece al amigo, parece hallarse en el objeto que ama, y no formar más que una misma y sola cosa con él; y al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, como conceptuándole uno consigo mismo, así el objeto amado está en el amante. Puédese todavía reconocer *en el amor de amistad un tercer modo de mútua inhesion por via de reciprocidad de amor,* en cuanto dos amigos se aman mútuamente y se quieren y se hacen mútuamente bien.

Al argumento 1.º dirémos, que el objeto amado se contiene en el amante, en el sentido de que está grabado en su afecto por cierta complacencia; y viceversa el amante en el amado, en cuanto el amante persigue en algun modo lo que hay de íntimo en el amado: pues no impide que una misma cosa sea en diversos conceptos continente y contenida, como el género se contiene en la especie y al contrario.

Al 2.º que la aprension de la razon precede al afecto del amor; y por lo tanto, así como la razon inquiere, de la misma manera el afecto de amor penetra en el objeto amado, como consta de lo dicho.

Al 3.º que aquel razonamiento se refiere al tercer modo de mútua inhesion, el cual no se encuentra en cualquier amor.

(1) En la edicion de Padua (1698) en lugar de *per amorem amicitiæ* se lée *per ejus amorem* (por amor al mismo); lo que sustancialmente espresa el mismo concepto; pero destruye la natural correspondencia literal del amor de amistad con el de concupiscencia, cual aparece en la casi generalidad de las ediciones.

ARTÍCULO III. — **¿El éxtasis (1) es efecto del amor?**

1.º Parece que el éxtasis no es efecto del amor: porque el éxtasis parece implicar cierta enajenacion; y el amor no siempre la produce, pues los que aman son á veces dueños de sí. Luego el amor no produce el éxtasis.

2.º El amante deséa que el amado se le una. Luego más bien atráe á sí el objeto amado, que se dirige á él saliendo de sí mismo (2).

3.º El amor une lo amado al amante, segun se ha dicho (a. 1 y 2). Si pues el amante se lanza fuera de sí, para dirigirse al objeto amado; síguese que siempre ama más al objeto amado que á sí mismo: lo cual es evidentemente falso. Luego el éxtasis no es efecto del amor.

Por el contrario, dice S. Dionisio (De div. nom. cap. 4, lect. 10) que «el amor » divino produce el éxtasis, y que el » mismo Dios á causa del amor padeció » éxtasis». Luego, siendo todo amor una semejanza participada del amor divino, como se dice en el mismo lugar (lect. 12); parece que cualquier amor produce éxtasis.

Conclusion. *El amor produce éxtasis* [1] *en la potencia aprensiva dispositivamente, escitando al amante á pensar en lo amado: y* [2] *en la apetitiva directa y absolutamente lo causa el amor de amistad; pero* [3] *el de concupiscencia solo* secundum quid.

Responderémos, que se dice que uno padece éxtasis, cuando se constituye fuera de sí; lo cual sucede ya con relacion á la potencia aprensiva, ya respecto de la apetitiva. Efectivamente: segun la potencia aprensiva se dice que uno se constituye fuera de sí, cuando se encuentra fuera del conocimiento, que le es propio, ó se eleva al superior; como el hombre, cuando se eleva á comprender lo que escede al sentido y á la razon, se dice que padece éxtasis, en cuanto se encuentra fuera de la connatural aprension de la razon y del sentido; ó porque es deprimido á lo inferior, por ejemplo, cuando uno cae en frenesí ó demencia. Pero segun la parte apetitiva se dice que uno padece éxtasis, cuando su apetito se dirige á otro, saliéndose en cierto modo fuera de sí mismo. Ahora bien: *el amor produce dispositivamente el primer éxtasis, en el sentido de que hace meditar sobre el objeto amado,* como se ha dicho (a. 2); y la meditacion intensa de una cosa abstráe de otras. Pero *el amor produce directamente el segundo éxtasis, en absoluto el de amistad, y no absoluta sino accidentalmente el de concupiscencia;* porque en el amor de concupiscencia el amante se transporta en cierto modo fuera de sí, en el sentido de que, no contento con gozar del bien que posée, procura disfrutar de algo que está fuera de él. Mas, como pretende hacer suyo ese bien estrínseco, no sale en absoluto fuera de sí, sino que tal afeccion en definitiva se encierra dentro del mismo. Pero en el amor de amistad el afecto de uno sale absolutamente fuera de sí; por cuanto quiere y hace á su amigo el bien, al dedicarle (por decirlo así) todo su cuidado y solicitud por causa del mismo amigo.

Al argumento 1.º dirémos que aquel razonamiento alude al primer éxtasis (3).

Al 2.º que se refiere al amor de concupiscencia, el cual no produce absolutamente el éxtasis, como queda dicho.

Al 3.º que el que ama, sale de sí, en tanto que quiere y obra el bien del amigo; sin embargo no quiere el bien de su amigo más que el suyo: por consiguiente no se infiere que ame al otro más que á sí mismo.

ARTÍCULO IV. — **El celo (4) es efecto del amor?**

1.º Parece que el celo no es efecto del

(1) No precisamente en el sentido estricto y místico, que suelen dar á esta voz los escritores ascéticos, ó como completa enajenacion ó embargo de los sentidos y arrobamiento sobrenatural; sino en el concepto comun de salir ó estar fuera de sí en algun modo, cual suele decirse de los frenéticos y locos ó áun de cualquier arrebato mental ó afectivo, que impida hacerse cargo ó considerar lo que sucede en derredor del así enajenado.

(2) De su estado normal, como transportándose á identificarse con el objeto amado, y desentendiéndose de su propio ser y condicion habitual.

(3) Que afecta á la parte aprensiva, cual fue el del Apóstol San Pablo, segun se esplica en la 2.ª-2.ᵃᵉ (C. 175, a. 2, 3 y 4).

(4) Este celo, de que aquí se trata, puede definirse: « mo» vimiento ó impulso del apetito, por el que uno se lanza con» tra lo que impide el bien del objeto amado ó contraría al » amor mismo, para remover tales obstáculos ». Así el comun de los teólogos con Billuart.

amor, porque el celo es origen de contienda; por esta razon se dice (I Cor. 3, 3): *habiendo entre vosotros envidia y contienda*, etc. Es así que la contienda es repugnante al amor. Luego el celo no es efecto del amor.

2.° El objeto del amor es el bien, que es comunicativo de sí mismo; pero el celo repugna á la comunicacion, pues á él parece deberse el no consentir consorcio en el amado; como se dice que los maridos tienen celos de sus mujeres, que no las quieren comunes con los demas. Luego el celo no es efecto del amor.

3.° El celo no está exento de odio, ni de amor; porque se dice (P. 72, 3): *me llené de celo sobre los inícuos.* Luego no debe decirse que más es efecto del amor que del odio.

Por el contrario, dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, l 10) que «Dios es llamado celoso á causa del mucho amor, que tiene á lo existente».

Conclusion. *El celo, movimiento vehemente del amante al amado, es siempre efecto de la intensidad del amor, como quiera que se le considere; aunque de diverso modo en el amor de concupiscencia que en el de amistad.*

Responderémos, que *el celo, bajo cualquier aspecto que se le considere, proviene de la intensidad del amor:* porque es evidente que, cuanto más intensamente una potencia se dirige á algo, más fuertemente repele todo lo contrario ó repugnante; y, como el amor es cierto movimiento hácia el amado, segun dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 35 y 36), «el amor intenso aspira á escluir todo lo que le repugna». Mas *esto acontece de un modo en el amor de concupiscencia, y de otro en el de amistad:* pues en el primero el que deséa intensamente alguna cosa, muévese contra todo aquello, que repugna á la consecucion ó fruicion pacífica del objeto que se ama; y en este concepto se dice que los varones celan á sus mujeres, á fin de que por el trato con otros no se altere su deseada y esclusiva posesion de la propia mujer. Asímismo los que buscan la superioridad se mueven contra aquellos, que parecen aventajárseles, como impidiendo su preeminencia; y este es el celo de envidia, del que se dice (Ps. 36, 1): *no tengas envidia á los malignos, ni celos á los que hacen iniquidad.* Mas el amor de amistad anhela el bien del amigo; por lo que, cuando es intenso, mueve al hombre contra todo aquello, que repugna al bien del amigo: y en este sentido se dice que alguno tiene celo por el amigo, cuando se esfuerza en rechazar todo lo que se hace ó dice contra el bien del mismo; y asímismo se dice que uno tiene celo por Dios, cuando procura en lo posible rechazar todo lo contrario al honor ó voluntad de Dios, segun aquello (III Reg. 19, 14): *me abraso en celo por el Señor Dios de los ejércitos;* y sobre estas palabras (Joann. 11), *el celo de vuestra casa me devora*, dice la Glosa (ord. ex Aug. tract. 10 in Joann.) que «es devorado por el buen celo, quien se esfuerza por corregir cuanto malo ve; y, si no puede, lo tolera y gime».

Al argumento 1.° dirémos que el Apóstol habla allí del celo de la envidia, que en efecto es causa de contienda; no contra el objeto amado, sino en pro de él, y contra lo que le es opuesto.

Al 2.° que se ama el bien, en cuanto es comunicable al amante: por lo cual todo aquello, que impide la perfeccion de esta comunicacion, se hace odioso; y así el celo procede del amor del bien. Mas por defecto de bondad sucede que ciertos bienes pequeños no pueden ser poseidos á la vez é íntegramente por muchos, y del amor de los tales resulta el celo de la envidia; mas no propiamente de las cosas, que pueden ser poseidas íntegramente por muchos, porque nadie envidia á otro sobre el conocimiento de la verdad, que puede ser conocida íntegramente por muchos, sino en caso por cierto superior conocimiento de la misma.

Al 3.° que esto mismo de que alguno tiene odio á las cosas, que repugnan al amado, procede del amor: por lo cual el celo es, propiamente hablando, efecto del amor, más bien que del odio.

ARTÍCULO V. — **El amor es una pasion, que hiere al amante?** (1)

1.° Parece que el amor es pasion dañina: porque la languidez significa cierta

(1) Conciliacion de diversos testos bíblicos, que respectivamente abogan por la afirmativa ó la negativa, por la sencilla cuanto natural distincion consignada en la *Conclusion*.

lesion del que languidece; y el amor produce languidez, pues se dice (Cant. 2, 5): *sostenedme con flores, cercadme de manzanas; porque desfallezco de amor.* Luego el amor es una pasion que hiere.

2.° La liquefaccion es cierta resolucion; y el amor tiene esta propiedad, pues se dice (Cant. 5, 6): *mi alma se derritió, luego que habló mi amado.* Luego el amor es resolutivo, y por consiguiente altera y hiere.

3.° El fervor indica cierto esceso de calor, el cual sin duda es corruptivo. Así es que el fervor es producido por el amor; pues S. Dionisio (De cœlest. hier. c. 7) entre las demas propiedades pertenecientes al amor de los serafines enumera el calor, la intensidad y el gran fervor; y (Cant. 8, 6) se dice del amor que *sus lámparas son lámparas de fuego y de llamas.* Luego el amor es una pasion, que hiere y disuelve.

Por el contrario, dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 1, lect. 9) que «cada »ser se ama á sí mismo contentivamente», esto es, por conservarse. Luego el amor no es una pasion que hiere, sino más bien conservativa y perfectiva.

Conclusion. *El amor* [1] *del bien conveniente, cual es Dios; formalmente hablando, perfecciona y mejora al amante; pero* [2] *el de lo inconveniente, como del pecado, le daña: y* [3] *en general cualquier amor escesivo hiere en cierto modo materialmente al amante por la inmutacion corporal.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 16, a. 1 y 2; y C. 27, a. 1) el amor significa cierta adecuacion de la potencia apetitiva con algun bien. Mas nada de lo que se adapta á algo, que le es conveniente, se perjudica por esta union, sino que más bien á ser posible se mejora y perfecciona (1); al paso que lo que se une á algo, que no le es conveniente, se perjudica y deteriora. Luego *el amor del bien conveniente es perfectivo y mejorativo del amante; y el amor del bien no conveniente al amante le daña y deteriora.* Por consiguiente *el hombre se mejora y perfecciona sobre todo por el amor de Dios;* y se daña y *deteriora por el amor al pecado,* segun aquello (Os. 9, 10): *se hicieron abominables, como aquellas cosas que amaron.* Todo lo que acabamos de decir se refiere á lo que hay de formal en el amor, esto es, por parte del apetito; mas en cuanto á lo que hay de material en la pasion del amor, que es la alteracion corporal, *el amor accidentalmente hiere por el esceso de inmutacion,* como acontece en el sentido, y en todo acto de alguna potencia del alma ejercido por alguna alteracion de órgano corporal.

A los argumentos propuestos dirémos, que pueden atribuirse al amor cuatro efectos próximos, á saber: la *(fusion ó)* liquefaccion, la fruicion, la languidez *(ó desfallecimiento)* y el fervor; entre los cuales el primero es la *liquefaccion,* que se opone á la congelacion, pues las cosas congeladas son compactas en sí mismas, de modo que no pueden fácilmente ser penetradas por otro *(cuerpo).* Al amor empero pertenece que el apetito se haga adecuado para recibir el bien amado, segun que lo amado está en el amante, conforme á lo dicho (a. 2). De aquí es que la congelacion ó dureza de corazon es una disposicion, que repugna al amor; pero la liquefaccion *(ó derretimiento)* importa cierta modificacion del corazon, que le hace hábil para que penetre en el objeto amado. Así pues, cuando el objeto amado está presente y se le posée, prodúcese la delectacion ó fruicion; mas estando ausente resultan otras dos pasiones, la tristeza de la ausencia, que se manifiesta por la languidez, que Ciceron considera como una gravísima enfermedad (3 de Tuscul.), y el deséo ardiente de conseguir el objeto amado significado por el fervor. Tales son los efectos del amor, considerados formalmente segun la aptitud de la potencia apetitiva respecto de su objeto; mas en la pasion del amor surgen algunos efectos proporcionados á estos segun la inmutacion del órgano.

ARTÍCULO VI. — **El amor es causa de cuanto hace el que ama?**

1.° Parece que el amante no lo hace todo por amor; porque el amor es una pasion segun lo dicho (C. 26, a. 2); y no todo lo que hace el hombre lo hace por pasion, pues hace algo por eleccion

(1) Segun otros *proficit* (progresa ó mejora).

y algo por ignorancia (Ethic. l. 3, c. 5). Luego no todas las cosas, que hace el hombre, las hace por amor.

2.° El apetito es principio de movimiento y de accion en todos los animales, como se ve (De an. l. 3, t. 48 y sig.) Si pues todas las cosas, que uno hace, las hace por amor; todas las demas pasiones de la parte apetitiva serán supérfluas.

3.° Nada tiene á la vez causas contrarias; y, puesto que algunas cosas se hacen por odio, no todas provienen del amor.

Por el contrario, dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9), que «por el amor » del bien todos los seres hacen las cosas » que hacen ».

Conclusion. *Todo agente, sea el que quiera, hace cuanto obra por algun amor.*

Responderémos, que todo agente obra por algun fin, como se ha dicho (C. 1, a. 1 y 2). El fin es el bien deseado y amado por cada ser. Luego es notorio que *todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algun amor.*

Al argumento 1.° dirémos que la objecion procede del amor, que es una pasion existente en el apetito sensitivo; mas nosotros hablamos ahora del amor considerado en general, segun que comprende en sí el amor intelectual, racional, animal y natural; que es como habla de él San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 12) (1).

Al 2.° que segun lo dicho (C. 25, a. 2) del amor provienen el deséo, la tristeza y la delectacion, y por consiguiente todas las otras pasiones; por lo cual toda accion, que procede de cualquiera pasiva, procede tambien del amor, como de su causa primera: luego no son supérfluas las demas pasiones, que son causas próximas.

Al 3.° que el odio se origina tambien del amor, como despues se dirá (C. 29, a. 2).

(1) Llamándolo ya divino, ya angélico ó intelectual (al que Santo Tomás añade el racional, para designar más característica y detalladamente el humano), ó animal, ó áun natural.

CUESTION XXIX.

Del odio.

1.º La causa y objeto del odio es el mal? — 2.º El odio es producido por el amor? — 3.º Es más fuerte que el amor? — 4.º Puede alguno tener odio á sí mismo? — 5.º Y á la verdad? — 6.º Puede odiarse algo en general?

Artículo I. — La causa y objeto del odio es el mal?

1.º Parece que el objeto y causa del odio no es el mal; porque todo lo que es, en cuanto ser, es bueno (1). Si pues el objeto del odio es el mal, síguese que no se tiene odio á cosa alguna, sino al defecto de algo: lo cual es patentemente falso.

2.º Odiar el mal es laudable; por lo cual se ha dicho en alabanza de algunos (2) (II Mach. 3, 1): *se observaban muy exactamente las leyes por la piedad del Pontífice Onías y por los corazones que aborrecian la maldad.* Si pues nada se odia sino el mal, síguese que todo odio es laudable: lo cual es notoriamente falso.

3.º Una misma cosa no es á la vez buena y mala. Pero una misma cosa es á unos odiosa y amable á otros. Luego el odio no tiene solamente por objeto lo malo, sino tambien lo bueno.

Por el contrario: el odio es contrario al amor. Es así que el objeto de este es el bien, como se ha dicho (C. 26, a. 1). Luego el del odio es el mal.

Conclusion. *El mal es el objeto y causa del odio, como el bien lo es del amor.*

Responderémos que, derivándose el apetito natural de alguna aprension, aunque no unida (3); en el mismo caso parecen hallarse la inclinacion del apetito natural y la del apetito animal, que sigue á la aprension adjunta, como se ha dicho (C. 26, a. 1). Pero en el apetito natural se observa claramente que, así como cada ser tiene natural conformidad ó aptitud para lo que le conviene, que es el amor natural; así para lo que es repugnante y corruptivo tiene natural repugnancia, que es el odio natural. Así tambien pues en el apetito animal ó intelectivo el amor es cierta conformidad del apetito con lo que se aprende como conveniente; y el odio es cierta repugnancia del apetito respecto de lo que se aprende como repugnante y nocivo. Pero, así como todo lo conveniente, en cuanto tal, importa razon de bien; así todo lo repugnante, como tal, lo implica de malo: y por lo tanto, *así como el bien es el objeto del amor, así el mal es el objeto del odio* (4).

Al argumento 1.º dirémos, que el ente considerado como tal nada implica de repugnancia, sino más bien de conveniencia, porque todas las cosas convienen en el ente; pero el ente como tal ente determinado lleva en sí algo repugnante á

(1) Por cuanto el bien se convierte con el ente, segun se dijo en la 1.ª P. (C. 5, a. 1, 2 y 3). Véase la nota 2, pág. 47 del T. 1.º

(2) De los habitantes de la ciudad santa de Jerusalen.

(3) Al apetito mismo ó intrínseca perteneciente ó inherente á él, como capaz de apercibirse por sí mismo del objeto apetecible ó aprenderlo por sí mismo, sea sensible ó ya intelectivamente. Dícese por contraposicion á la no aneja al apetito mismo como propia de él, y efectuada por otro.

(4) No porque es malo en sí mismo, sino en cuanto se aprende como malo, áun sin serlo acaso; pues de otro modo no podría darse ni concebirse ese odio perverso é inícuo al bien y á la verdad y en general á todo lo verdaderamente bueno en sí, de que tan deplorables ejemplos nos ofrece la impiedad en todos tiempos y con frecuencia y cinismo horripilantes á toda conciencia honrada y recta.

algun *(otro)* ente singular; y segun esto un ente es odioso á otro, y es malo, aunque no en sí, sino por comparacion con otro.

Al 2.º que, así como se conceptúa como bien lo que verdaderamente no lo es; así se aprende como mal lo que no lo es en realidad: de donde resulta que á veces ni el odio del mal ni el amor del bien son buenos.

Al 3.º que puede accidentalmente una misma cosa ser en efecto amable y odiosa á varios segun el apetito natural, por ser una sola y misma cosa conveniente al uno segun su naturaleza y repugnante al otro, como el calor conviene al fuego y repugna al agua; y segun el apetito animal, por cuanto un mismo objeto único es aprendido por el uno como bueno y por el otro como malo.

ARTÍCULO II. — **El odio es producido por el amor?**

1.º Parece que el amor no es causa del odio: porque las cosas, que se dividen por oposicion, son naturalmente simultáneas, como se dice en los Postpredicamentos (in cap. de *simul)*. Es así que el amor y el odio, como contrarios que son, se dividen por oposicion. Luego naturalmente coexisten, y por lo tanto el amor no es causa del odio.

2.º Uno de dos contrarios no es causa del otro (1). Pero el amor y el odio son contrarios. Luego etc.

3.º Lo posterior no es causa de lo anterior: y el odio es al parecer anterior al amor; puesto que el odio implica la aversion al mal, y el amor aproximacion al bien. Luego el amor no es causa del odio.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) que «todas »las afecciones son producidas por el amor». Luego tambien el odio, que es una afeccion del alma, es producida por el amor.

Conclusion. *Todo odio tiene por causa el amor, por cuanto solo se odia lo que contraría al amor anteriormente concebido.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), el amor consiste en cierta conveniencia del que ama con lo amado; miéntras que el odio consiste en cierta repugnancia ó disonancia. Débese empero considerar ántes en cualquier ser lo que le conviene que lo que le repugna; pues el motivo de ser una cosa repugnante á otra es, porque corrompe ó impide lo que es conveniente. Por lo tanto, necesariamente el amor es ántes que el odio; y ninguna cosa se aborrece, sino por ser contraria á lo que conviene á lo amado: y segun esto *todo odio es producido por el amor* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que en las cosas, que se dividen por oposicion, se encuentran unas, que son naturalmente simultáneas tanto real como racionalmente, como dos especies de animal ó dos clases de color; otras son simultáneas racionalmente, pero una es en la realidad anterior á la otra y causa de esta, como se ve en las especies de los números, figuras y movimientos; y *(finalmente)* otras no son simultáneas ni real ni racionalmente, como la sustancia y el accidente; puesto que la sustancia es realmente causa del accidente, y el ente racional se atribuye ántes á la sustancia que al accidente; porque al accidente no se atribuye sino en cuanto está en la sustancia. Pero el amor y el odio son naturalmente simultáneos racional y no realmente: por lo cual nada impide que el amor sea causa del odio.

Al 2.º que el amor y el odio son contrarios, cuando se toman con relacion á una misma cosa; pero, cuando tienen lugar sobre cosas contrarias, no son contrarios, sino que son consecuencia el uno del otro; pues por lo mismo que se ama una cosa se aborrece su contraria: y así el amor de una cosa es causa de que se aborrezca su contraria.

Al 3.º que en la ejecucion ántes es separarse de un término (3) que acercarse al otro (4); pero en la intencion sucede

(1) Antes bien los contrarios tienen causas tambien contrarias segun Aristóteles (*De generat. et corrupt.* l. 2, t. 56).

(2) No está en contradiccion con esta tésis lo que se dice (2.ª-2.ᵃᵉ, C. 34, a. 6, arg. *Por el contrario*), que el odio nace de la envidia y tambien (*ibid.* al 3.º) de la ira; pues de estos dos movimientos proviene en efecto como de causas próximas, al paso que el amor es causa remota como radical ú originaria y la primera.

(3) Del punto de partida ó término *á quo*.

(4) *Ad quem*.

lo contrario, pues el separarse de un término es para acercarse al otro: y el movimiento apetitivo más pertenece á la intencion que á la ejecucion; y por esto el amor es ántes que el odio, puesto que uno y otro son movimiento apetitivo.

ARTÍCULO III. — **El odio es más fuerte que el amor?**

1.° Parece que el odio es más fuerte que el amor; porque dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 36): «nadie hay, que no » huya más del dolor que apetezca el de» leite ». Pero el huir del dolor pertenece al odio; miéntras que el apetito del deleite pertenece al amor. Luego el odio es más fuerte que el amor.

2.° Lo más débil es vencido por lo más fuerte; y el amor es vencido por el odio, cuando aquel se convierte en este: luego el odio es más fuerte que el amor.

3.° La afeccion del alma se manifiesta por su efecto. Pero más fuertemente insiste el hombre en rechazar lo odioso que en proseguir lo amado; á la manera que tambien las bestias se abstienen de las cosas deleitables á causa del castigo, como observa San Agustin (Qq. l. 83, ibid.). Luego el odio es más fuerte que el amor.

Por el contrario: el bien es más fuerte que el mal, por cuanto « el mal no obra » sino en virtud del bien », como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 16 y sig.). Es así que el odio y el amor difieren segun la diferencia del bien y del mal. Luego el amor es más fuerte que el odio.

Conclusion. *El amor es más fuerte y poderoso que el odio* [1] *hablando en absoluto; aunque alguna vez* [2] *accidentalmente parezca ser más fuerte este que aquel, ó sentirse más intensamente.*

Responderémos, que es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa; y, como el odio procede de algun amor como de su causa, segun se ha dicho (a. 2), *es imposible que el odio sea más fuerte que el amor absolutamente.* Ademas *es necesario que el amor, absolutamente hablando, sea más fuerte que el odio;* porque una cosa es movida más fuertemente al fin que á los medios conducentes á él. Por consiguiente, hablando en absoluto, es más fuerte el movimiento del alma hácia el bien que hácia el mal. Sin embargo *algunas veces parece el odio más fuerte que el amor* (1) por dos razones: 1.ª porque el odio es más sensible que el amor; pues, basándose la percepcion del sentido en cierta inmutacion, no se siente tan vivamente esta alteracion cuando está ya consumada, como en el momento mismo de esperimentarse; y hé aquí porqué el calor de una fiebre ética (2), aunque es mayor, sin embargo no se siente tanto como el calor de la terciana (3), porque el de la primera ha creado ya (por decirlo así) hábito y se ha connaturalizado *(con el paciente)*. Por este mismo motivo tambien el amor se siente más en la ausencia del amado, como lo dice San Agustin (De Trinit. l. 10, c. 12) que « el amor no se siente » tanto, cuando no va acompañado de la » necesidad »; y por la propia razon la repugnancia de lo que se odia se percibe más sensiblemente que la conveniencia de lo que se ama. 2.ª Porque no se compara el odio al amor, que le corresponde; pues segun la diversidad de bienes es la diversidad de los amores en magnitud y parvidad, á las que se proporcionan los odios opuestos: así es que el odio, que corresponde á mayor amor, escita más que el menor.

Esto hace evidente la contestacion al argumento 1.°: porque el amor del placer es menor que el amor de la propia conservacion (4), al que corresponde la fuga del dolor; y por lo tanto más se huye del sufrimiento que se ama el deleite.

Al 2.° que el odio nunca venceria al amor, si no fuera á causa de *(otro)* mayor amor, al que corresponde el odio: de esta manera el hombre ama más á sí mismo que al amigo; y, porque se ama,

(1) Al ménos en cuanto á la impresion ó escitacion producida por el odio en la sensibilidad, ó segun que redunda en ella afectándola con mayor vehemencia.

(2) Habitual ó (como hoy decimos) crónica, esto es, persistente y tenaz, de modo que paulatinamente pero de una manera sensible y progresiva consume y desorganiza el cuerpo, cual se observa en los estragos de la tísis pulmonar.

(3) Intermitente, ó periódica, mas no continua, á diferencia de la crónica.

(4) Por más que los suicidas en su desnaturalizada perversion de las idéas y sentimientos prefieran dejar de existir á vivir sin placeres ó con padecimientos y disgustos, áun prescindiendo de la creencia en la otra vida futura.

odia áun al amigo, si este le contraría.

Al 3.º que el hombre obra más enérgicamente, para rechazar lo odioso, porque el odio es más sensible (1).

ARTÍCULO IV.— **Puede alguno odiarse á sí mismo?**

1.º Parece que puede uno odiarse á sí mismo; porque se dice (Ps. 10, 6): *el que ama la iniquidad, odia á su alma*, y muchos aman la iniquidad: luego muchos se odian á sí mismos.

2.º Odiamos á aquel, á quien queremos y le hacemos mal. Es así que algunas veces uno quiere y obra para sí mismo el mal; por ejemplo, los que se suicidan. Luego algunos se odian á sí mismos.

3.º Boecio dice (De consol. l. 2, prosa 5) que «la avaricia hace á los hombres odiosos»; por lo cual puede comprenderse que todo hombre aborrece al avaro. Es así que algunos son avaros. Luego se aborrecen á sí mismos.

Por el contrario, dice el Apóstol (Ephes. 5, 20) que *nadie aborreció jamas su carne*.

Conclusion. *Es imposible* [1] *que nadie se aborrezca á sí mismo, absolutamente hablando; aunque* [2] *sí eventual ó circunstancialmente.*

Responderémos, que *es imposible que alguno, absolutamente hablando, se odie á sí mismo*: porque todo ser apetece naturalmente el bien, y nada puede apetecerse sino como bueno; pues «el mal es estraño á la voluntad», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 22). Pero amar á uno es quererle el bien, como se ha dicho (C. 26, a. 4): por consiguiente es necesario que uno se ame á sí mismo; y *es imposible que uno se odie á sí mismo, absolutamente hablando*. Sin embargo *sucede* per accidens *que alguno se odia á sí mismo*, y esto de dos maneras: 1.ª por relacion al bien, que uno quiere para sí; pues á veces lo que se apetece como bueno, es absolutamente malo; y segun esto quiere uno *per accidens* para sí el mal, lo cual es odiar; 2.ª por parte de sí mismo, á quien quiere el bien; porque cada cosa es ante todo lo más principal de ella, y de aquí el decirse que una ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuera la ciudad toda entera. Luego es evidente que el hombre es sobre todo espíritu de hombre. Algunos sin embargo creen ser principalmente lo que son segun la naturaleza corporal y sensitiva: y por eso se aman segun lo que creen que son; pero aborrecen lo que verdaderamente son, queriendo cosas contrarias á la razon. De una y otra manera pues el que ama la iniquidad, odia no solamente su alma, sino tambien á sí mismo.

Es ya obvia con lo dicho la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que nadie quiere y hace para sí el mal, sino reputándolo como un bien; pues los que se suicidan, consideran bueno el morir, como término de alguna miseria ó dolor (2).

Al 3.º que el avaro, aunque odia algun accidente suyo, no por eso se odia á sí mismo; á la manera que el enfermo odia su enfermedad, por lo mismo que se ama: ó bien, que la avaricia lo hace odioso á los demas, y no á sí mismo; ántes bien *(este vicio)* proviene del amor desordenado de sí mismo, segun el cual uno codicia para sí más de lo que debe los bienes temporales.

ARTÍCULO V. — **Puede alguno odiar la verdad?**

1.º Parece que nadie puede odiar la verdad: porque lo bueno y el ente y lo verdadero se convierten (3): y, no siendo posible que alguien odie la bondad; tampoco *(puede odiarse)* la verdad.

2.º «Todos los hombres deséan naturalmente saber», como dice Aristóteles (Met. l. 1, c. 1). Pero la ciencia no tiene otro objeto que las cosas verdaderas. Luego la verdad es deseada y amada naturalmente; y en su consecuencia nadie puede odiar la verdad.

(1) Véase la nota 1, pág. 204.

(2) Como Lucrecia se dió la muerte, por no sobrevivir á su deshonra; Caton de Utica, por sustraerse al furor de César; y Cleombrot en la ilusoria espectativa de mejor y más cómoda ó agradable vida. El suicidio es pues el más insigne acto de cobardía y pusilaminidad, al propio tiempo que el ménos cohonestable desprecio de Dios y de sí mismo, usurpacion monstruosa de los derechos de la humanidad social y testimonio auténtico de incredulidad y de ánimo abyecto y vil.

(3) Lógicamente hablando, segun lo espuesto y ya repetidas veces citado en la nota 2, pág. 47, del T. 1.º

3.º Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4) que «los hombres aman á los que no si»mulan»; y los aman solo á causa de la verdad. Luego el hombre ama naturalmente la verdad; y de consiguiente no la odia.

Por el contrario, dice San Pablo (Galat. 4, 16): *¿Me he hecho pues enemigo vuestro, por deciros la verdad?*

Conclusion. *La verdad en general* [1], *como asímismo el ente, no puede ser odiada en absoluto; sí empero* [2] *en particular tal ó cual verdad bajo el aspecto de contraria ó repugnante al bien amado.*

Responderémos, que el bien y lo verdadero y el ente son en realidad una misma cosa, aunque difieren racionalmente; porque el bien es por sí apetecible, y no lo son de suyo el ente ó lo verdadero, puesto que el bien es «lo que »todos los seres apetecen». Por eso el bien, considerado como tal, no puede ser odiado ni en general ni en particular; al paso que el ente y lo verdadero no pueden ciertamente ser odiados en general, puesto que la disonancia es causa del odio y la conveniencia causa del amor, y el ente y lo verdadero son comunes á todos (1): *en particular empero nada impide que se odie al ente y determinada verdad en su concepto de contrario y repugnante;* pues la contrariedad y la repugnancia no se opone á la razon de ente y de verdadero, como sí se opone á la del bien. Sucede no obstante que una cosa particular verdadera repugna ó contraría de tres maneras al bien amado: 1.ª segun que la verdad existe, causal y originariamente en las mismas cosas; y en este sentido el hombre á veces odia alguna verdad, queriendo que no sea verdadero lo que lo es; 2.ª tal como la verdad existe en el conocimiento del mismo hombre, lo cual le impide la prosecucion del objeto amado; como si algunos quisieran no conocer la verdad de la fe, para pecar libremente, en cuya representacion se dice (Job; 21, 14): *no queremos la ciencia de tus caminos;* 3.ª se odia la verdad particular como repugnante, segun que existe en el entendimiento de otro: por ejemplo, cuando uno quiere permanecer en el pecado, odia que otro conozca la verdad de su pecado, y segun esto dice San Agustin (Confess. l. 10, c. 23) que «los hombres aman la verdad »que les ilumina, y aborrecen la que les »acrimina».

Con lo espuesto es evidente la solucion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que el conocer la verdad en sí misma es amable; por lo cual dice San Agustin (ibid.) que «los hom»bres aman la verdad esplendente». Mas puede ser *per accidens* odioso su conocimiento, en cuanto impide gozar de algo que se deséa.

Al 3.º que el amor á los que no fingen proviene de que el hombre ama conocer la verdad por sí misma, tal como la manifiestan los que no son disimulados.

ARTÍCULO VI.— **Puede tenerse odio á alguna cosa en general?** (2)

1.º Parece que no puede tenerse odio á alguna cosa en general; porque el odio es pasion del apetito sensitivo, que es movido por la aprension del sensible. Pero el sentido no puede aprender lo universal. Luego no puede haber odio de alguna cosa en general.

2.º El odio es producido por alguna disonancia, que repugna á la comunidad; y esta pertenece á la razon de lo universal. Luego el odio no puede existir respecto de alguna cosa en comun.

3.º El objeto del odio es el mal; y este se encuentra en las cosas, y no en la mente, como se dice (Met. l. 6, t. 8). Luego, como lo universal está solo en la mente, que lo abstráe de lo particular; parece que no puede haber odio á una cosa en general.

Por el contrario, dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4) que «la ira tiene siempre »lugar entre cosas singulares, pero el »odio alcanza áun á los géneros; pues »cada cual odia al ladron y al calum»niador».

Conclusion. *El odio de la parte sensitiva* [1] *puede recaer sobre algun objeto en general, mas no sobre lo universal; pero, en cuanto está en la intelectiva* [2], *puede estenderse áun á lo universal.*

Responderémos, que puede hablarse

(1) Los seres, que todos en efecto (en cuanto seres) son entes y verdaderos, como asímismo buenos.

(2) La distincion establecida en la *Conclusion* aclara perfectamente el sentido de la tésis.

de lo universal de dos modos: 1.° como incluido en la intencion de la universalidad; 2.° respecto de la naturaleza, á que se atribuye la tal intencion; porque la idéa comun de hombre es diversa de la de *(tal)* hombre individual. Si pues lo universal se considera del primer modo; ninguna potencia de la parte sensitiva, ni aprensiva ni apetitiva, puede alcanzar á lo universal, que se obtiene por la abstraccion de la materia individual, en la que radica toda virtud sensitiva. *Puede empero alguna potencia sensitiva, sea aprensiva ó apetitiva, actuar sobre algo universalmente;* á la manera que decimos que el objeto de la vista es el color en general, no porque la vista conoce el color universal, sino porque el ser el color cognoscible por la vista no le conviene en cuanto es este color, y sí en cuanto es color en absoluto. Así pues *tambien el odio de la parte sensitiva puede tener por objeto alguna cosa en general*, por cuanto al animal segun su naturaleza comun repugna algo, que no le es adverso en su concepto estricto de particular; como *(repugna)* el lobo á la oveja, por lo cual esta odia al lobo en general (1). Pero la ira es producida siempre por alguna cosa particular, por cuanto hiere con algun acto, y los actos son propios de *(seres)* particulares; por cuya razon dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4): «la »ira siempre se refiere á algo particular, »y el odio puede tener por objeto alguna »cosa general». *En cuanto al odio, que reside en la parte intelectiva*, como consecuencia que es de la aprension universal del entendimiento, *puede referirse de ambos modos á lo universal.*

Al argumento 1.° dirémos, que el sentido no aprende lo universal como tal en sí mismo; pero sí aprende algo, que por la abstraccion y accidentalmente se universaliza.

Al 2.° que lo que es comun á todos no puede ser razon de odio; mas nada impide que sea comun á muchos algo, que sin embargo disuena respecto de otros, á los que por lo mismo es odioso.

Al 3.° que aquella objecion procede de lo universal, segun que es incluido en la intencion de la universalidad; pues en este concepto no cae bajo la aprension ó el apetito sensitivo.

(1) A todos los lobos, y no solo á este ó aquel lobo singular.

CUESTION XXX.

De la concupiscencia.

Acerca de la concupiscencia se nos ofrecen cuatro puntos: 1.º La concupiscencia reside solamente en el apetito sensitivo? — 2.º Es una pasion especial? — 3.º Hay algunas concupiscencias naturales, y otras no naturales? — 4.º La concupiscencia es infinita?

ARTÍCULO I. — **La concupiscencia (1) reside solamente en el apetito sensitivo?**

1.º Parece que la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo: porque hay cierta concupiscencia de sabiduría (Sap. 6, 21): *la concupiscencia de la sabiduría conduce al reino eterno.* Es así que el apetito sensitivo no puede ser dirigido á la sabiduría. Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

2.º El deséo de *(cumplir)* los mandamientos de Dios no reside en el apetito sensitivo, ántes bien dice el Apóstol (Rom. 7, 18): *no mora en mí, esto es, en mi carne, lo bueno.* Pero el deséo de *(cumplir)* los mandamientos de Dios cae bajo el dominio de la concupiscencia, como se dice (Ps. 118, 20): *mi alma ansiosa ninguna otra cosa ha codiciado ni apetecido, sino solo vuestra justicia.* Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

3.º Á cada potencia es apetecible su propio bien. Luego la concupiscencia reside en cada una de las potencias del alma, y no esclusivamente en el apetito sensitivo.

Por el contrario, San Juan Damasceno dice (Orth. fid. l. 2, c. 12) que «lo »irracional obediente y persuasible á la »razon se divide en concupiscencia é ira». Mas esta es parte pasiva y apetitiva del alma irracional. Luego la concupiscencia está en el apetito sensitivo.

Conclusion. *La concupiscencia, propiamente hablando, está en el apetito sensitivo y en la potencia concupiscible, que de ella toma su nombre.*

Responderémos que, segun dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11), «la concupis»cencia es el apetito de lo deleitable». La delectacion puede considerarse bajo dos aspectos, segun dirémos más adelante (C. 31, a. 3 y 4): 1.º la que está en el bien inteligible, que es el bien de la razon; y 2.º la que se halla en el bien segun el sentido. La primera parece que compete únicamente al alma; pero la segunda al alma y al cuerpo, porque el sentido es una virtud del órgano corpóreo; y de aquí es que el bien segun el sentido lo es de todo el conjunto, y el apetito de tal delectacion parece ser la concupiscencia comun al alma y al cuerpo, como el mismo nombre de concupiscencia indica. Luego *la concupiscencia, propiamente hablando, reside en el apetito sensitivo, y en la potencia concupiscible, denominada así por ella.*

Al argumento 1.º dirémos, que el apetito de la sabiduría ó de otros bienes espirituales, se denomina algunas veces concupiscencia, ya por cierta analogía, ya por la intensidad del apetito de la parte superior, del que redunda en el apetito inferior (2); para que juntamen-

(1) Tómase aquí por el acto del apetito concupiscible acerca del bien grato á los sentidos. Drioux.

(2) En cuanto el apetito sensitivo sigue la mocion del racional, segun esplica el mismo Santo Tomás (P. 3.ª, C. 2, a. 2, al 1.º).

te áun el mismo apetito inferior tienda á su manera al bien espiritual consiguiente al apetito superior, y áun el cuerpo mismo sirva á lo espiritual, segun estas palabras (Ps. 83, 3): *mi corazon y mi carne se regocijaron en el Dios vivo.*

Al 2.°, que el deséo más bien, propiamente hablando, puede pertenecer, no solo al apetito inferior, sino tambien al superior: porque no implica asociacion alguna en el desear como la concupiscencia; sino un simple movimiento hacia la cosa deseada.

Al 3.°, que á cada potencia del alma compete apetecer su propio bien con apetito natural, que no es resultado de la aprehension: mas el apetecer el bien con apetito animal procedente del de la aprension pertenece solamente á la potencia apetitiva; en tanto que el apetecer algo como bien deleitable segun el sentido, lo cual es propiamente desear con ansia *(concupiscere)*, pertenece á la potencia concupiscible.

ARTÍCULO II.—**La concupiscencia es una pasion especial?**

1.° Parece que la concupiscencia no es una pasion especial de la potencia concupiscible; porque las pasiones se distinguen por sus objetos (1), y el objeto de lo concupiscible es lo deleitable segun el sentido, que es tambien el objeto de la concupiscencia, segun dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11). Luego la concupiscencia no es una pasion especial en lo concupiscible.

2.° San Agustin dice (Qq. l. 83, a. 33), que «la codicia es el amor de las cosas «transitorias», y bajo este concepto no se diferencia del amor. Mas todas las pasiones especiales se distinguen entre sí. Luego la concupiscencia no es una pasion especial en lo concupiscible.

3.° A toda pasion de lo concupiscible se opone alguna pasion especial en lo concupiscible, segun lo dicho (C. 23, a. 2). Pero á la concupiscencia no se opone pasion alguna especial en lo concupiscible; pues dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 12) que «el bien esperado constituye la «concupiscencia, y el bien presente la «alegría; é igualmente el mal esperado «constituye el temor, y el mal presente «la tristeza»: de donde parece que, así como la tristeza es contraria á la alegría, así el temor lo es á la concupiscencia. Pero el temor no está en lo concupiscible, sino en lo irascible. Luego la concupiscencia no es una pasion especial en lo concupiscible.

Por el contrario: la concupiscencia tiene por causa el amor, y se dirige á la delectacion (2), que son pasiones de la *(parte)* concupiscible; y de este modo se distingue de las otras pasiones de la concupiscible, como pasion especial.

Conclusion. *La concupiscencia es pasion del apetito sensitivo específicamente diversa del amor, que la origina, y de la delectacion á que tiende; y áun numericamente segun sus diversos objetos determinados.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 23, a. 1) el bien deleitable al sentido es comunmente el objeto de lo concupiscible: por consiguiente segun la diversidad de objetos se distinguen diversas pasiones en lo concupiscible; mas la diversidad del objeto puede considerarse ya segun la naturaleza del objeto mismo, ya segun la diversidad en la virtud de obrar. La diversidad del objeto activo, que se funda en la naturaleza de la cosa, establece una diferencia material (3) entre las pasiones; pero la diversidad, que resulta de su virtud activa, produce una diferencia formal, segun la cual se diversifican en especie las pasiones. Mas hay otra razon de la virtud motiva del mismo fin ó bien, segun que está ó realmente presente ó ausente; porque como presente hace reposar en él, y estando ausente hace dirigirse á él. Por lo tanto lo mismo deleitable segun el sentido, en cuanto se adapta y conforma en cierto modo el apetito, produce el amor: en cuanto ausente lo atráe asímismo, da orígen á la concupiscencia; y en cuanto presente lo aquieta en sí mismo, causa la delectacion. Así pues *la concupiscencia es una pasion diferente en especie tanto*

(1) Mediatamente, aunque inmediatamente por los actos segun lo dicho (C. 23, a. 4, arg. 1.°) y comprobado en el cuerpo del citado artículo 4.°.

(2) Hé aquí las tres pasiones de la parte concupiscible, diversas en especie, de las que aquí se trata, distinguiendo la concupiscencia del deséo y de la delectacion.

(3) En el género de naturaleza, y no en el género moral: por esto la tal diferencia es simplemente material, y no formal.

del amor como de la delectacion; pero desear este ó aquel objeto deleitable constituye diversas concupiscencias en número.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien deleitable no es en absoluto el objeto de la concupiscencia, sino bajo el concepto de ausente, así como lo sensible bajo el concepto de pasado es el objeto de la memoria; toda vez que estas condiciones particulares diversifican la especie de las pasiones, ó áun de las potencias de la parte sensitiva, que se refiere á lo particular.

Al 2.º que aquella definicion se funda en la causa, y no en la esencia; porque el deséo no es *per se* amor, sino efecto del amor. O bien podemos decir que San Agustin toma en un sentido lato el deséo por cualquier movimiento del apetito, que puede referirse á un bien futuro; y por consiguiente comprende en sí tanto el amor como la esperanza.

Al 3.º que la pasion, que directamente se opone á la concupiscencia, no tiene nombre, y (1) se refiere al mal, como la concupiscencia al bien. Pero, refiriéndose al mal ausente, como el temor, se la designa á veces por el nombre de temor, como tambien se toma el deséo por esperanza: porque lo pequeño, sea bueno ó malo, apénas se tiene en cuenta. Por lo tanto, para espresar todo movimiento del apetito hácia el bien ó hácia el mal futuros, se suele decir esperanza y temor, que se refieren al bien ó al mal árduo.

ARTÍCULO III. — **¿Hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales?** (2)

1.º Parece que no hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales; porque la concupiscencia pertenece al apetito animal, como se ha dicho (a. 1); y el apetito natural se distingue por oposicion contra el animal. Luego ninguna concupiscencia es natural.

2.º La diversidad material no produce diversidad segun la especie, sino solo en número; y esta no compete al arte (3). Pero si hay concupiscencias naturales y no naturales, no difieren sino segun los diversos objetos concupiscibles, lo cual constituye una diferencia material y solo numérica. Luego no se deben dividir las concupiscencias en naturales y no naturales.

3.º La razon se divide por oposicion á la naturaleza, segun se ve (Phys. l. 2, t. 59). Si pues hay en el hombre alguna concupiscencia no natural, deberá ser racional. Pero esto no puede ser; porque, siendo la concupiscencia una pasion, pertenece al apetito, y no á la voluntad, que es el apetito de la razon. Luego no hay concupiscencias no naturales.

Por el contrario, Aristóteles (Eth. l. 1, c. 11; y Rhet. l. 3, c. 11) admite ciertas concupiscencias naturales, y otras no naturales.

Conclusion. *Hay concupiscencias naturales, comunes á los hombres y demas animales; y otras no naturales ó supranaturales, esclusivamente propias del hombre como racional.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la concupiscencia es el apetito del bien deleitable, y lo deleitable lo es en dos conceptos: 1.º en cuanto es conveniente á la naturaleza del animal, como la comida y la bebida, y otras cosas análogas; y esta concupiscencia de lo deleitable se llama natural; 2.º, como es conveniente al animal segun la aprension, como cuando alguno aprende algo como bueno y conveniente, y por eso se deleita en ello: y tal concupiscencia de lo deleitable se dice no natural y suele llamarse más bien codicia. *Las primeras concupiscencias naturales son pues comunes á los hombres y á los otros animales;* porque á unos y otros hay algo conveniente y deleitable segun la naturaleza, y en este punto todos los hombres están de acuerdo: por lo cual Aristóteles (Eth. l. 3, ibid.) las llama comunes y necesarias. *Las otras concupiscencias son propias de los hombres, á quienes compete esclusivamente concebir* algo como bueno y conveniente, fuera de lo que la naturaleza

(1) *Quæ* (la cual) comunmente; mas la edicion de Pádua de 1712 pone *quia* (porque).

(2) No se entienda acaso por concupiscencias naturales las que no van acompañadas ó precedidas de conocimiento ó aprension; sino las que de tal modo sirven á la necesidad natural para subvenir á ella, que el apetito se dirige á ellas como determinado por el natural instinto. Drioux.

(3) No es objeto de estudio para el arte, por ser infinito ó indefinido el número de individuos. Véase la C. 86, a. 2, de la 1.ª P.; y la nota 4, pág. 704 en el T. 1.º

requiere; por lo que Aristóteles (Rhet. l. 1, ibid.) dice que las primeras concupiscencias son irracionales, y las segundas son con la razon: y, como entre los hombres los unos raciocinan de diverso modo que los otros, el mismo filósofo (Eth. l. 3, ibid.) llama á las segundas «propias y «sobrepuestas», es decir, supranaturales (1).

Al argumento 1.° dirémos que aquello mismo, que se apetece por apetito natural, puede ser apetecido por el apetito animal, cuando fuere aprendido; y en este concepto la comida y bebida y cosas análogas, que se apetecen naturalmente, pueden ser objeto de la concupiscencia animal.

Al 2.° que la diferencia entre las concupiscencias naturales y las no naturales no es solamente material, sino tambien en cierto modo formal, en cuanto procede de la diversidad del objeto activo: y, siendo objeto del apetito el bien aprendido, síguese que á la diversidad del activo, pertenece la de la aprension; segun que se aprende algo como conveniente en absoluto: de aquí las concupiscencias no naturales, que por lo mismo se dicen (Rhet. ibid.) «con razon» (2).

Al 3.° que en el hombre hay, no solamente la razon universal, que pertenece á la parte intelectiva, sino tambien la razon particular, propia de la parte sensitiva, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 78, a. 4) (3); y en este concepto áun la concupiscencia acompañada de razon puede pertenecer al apetito sensitivo: por lo cual puede este ser movido por la razon universal, mediante la imaginacion particular.

Artículo IV. — **La concupiscencia es infinita?** (4)

1.° Parece que la concupiscencia no es infinita: porque su objeto es el bien, que tiene razon de fin; y el que lo supone infinito, escluye el fin, como se dice (Met. l. 2, t. 9). Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

2.° La concupiscencia tiene por objeto el bien conveniente, pues procede de amor. Pero el infinito, como es desproporcionado (5), no puede ser conveniente. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

3.° No es posible rebasar lo infinito, y por lo tanto en esto no se puede llegar á lo último. Pero de la concupiscencia nace el deleite, por cuanto llega á lo último. Si pues la concupiscencia fuese infinita, se seguiría que jamás produciría deleite.

Por el contrario, dice Aristóteles (Polit. l. 1, c. 6) «existiendo la con»cupiscencia hasta lo infinito (6), los »hombres desean una infinidad de co»sas».

Conclusion. *La concupiscencia* [1] *natural no puede ser infinita en acto, sino solo en potencia por sucesion; mas* [2] *la no natural, que siguiendo á la razon puede proceder á lo infinito, es absolutamente infinita áun en acto.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 3), hay dos clases de concupiscencia: una natural y otra no natural. *La concupiscencia natural no puede ser infinita en acto;* porque tiene por objeto lo que la naturaleza requiere, y esta se dirige siempre á alguna cosa justa y cierta: por eso el hombre no deséa jamás comida ni bebida infinitas. Pero, así como acontece en la naturaleza que el infinito existe en potencia por sucesion, así esta concupiscencia puede ser infinita por sucesion, esto es, deseando otra vez de nuevo y despues de tomado el alimento volver á tomarlo ó cualquiera otra cosa, que la naturaleza requiere: porque estos bienes corporales, una vez obtenidos no duran siempre, sino que se acaban. Por esto el Señor dijo á la Samaritana (Joann. 4, 13): *quien bebiere de esta agua, volverá á tener sed.* Mas *la concupiscencia no natural es del todo infinita:* porque sigue á

(1) Otros leen «sobrenaturales» *(supernaturales)*.

(2) Acompañadas de ó reguladas por la razon, ó más bien, sometidas á la razon y dependientes de ella, racionales en fin.

(3) Y más espresamente y de propósito en la C. 81, a. 3; donde se consigna que algunos llaman razon particular á la cogitativa, que en el hombre ocupa el lugar y desempeña los oficios propios de la estimativa en los demas animales.

(4) Indefinida ó ilimitada en su aspiracion. Véase la nota 2, pág. 51, y la n. 3, pág. 53, del t. 1.°.

(5) *Improportionatum* comunmente en casi todas las ediciones. El códice de Alcañiz *non proportionatum*, que es lo mismo. Lo inadmisible es *proportionatum*, cual se ve en la romana antigua.

(6) *In infinitum.* Nicolai lo sustituye por *infinita* (siendo infinita). La edicion antig. rom. *infinito*, y algunos *infinitum*.

la razon, como se ha dicho (a. 3), y á esta compete proceder al infinito (1). De aquí es que el que codicia las riquezas, puede desearlas, no hasta algun término dado, sino absolutamente para ser tan rico como pueda. Segun Aristóteles (Polit. 1, c. 6) puede asignarse ademas otra razon, por la cual alguna concupiscencia es finita y otra infinita: porque siempre la concupiscencia del fin es infinita, puesto que el fin es deseado *per se*, como la salud; y de aquí es que la mayor salud más se deséa. y así hasta el infinito; á la manera que, si lo blanco (2) distingue por sí mismo, lo más blanco es más distintivo. Mas la concupiscencia de lo conducente al fin no es infinita, si se apetece con arreglo á la medida, que conviene al fin. Por consiguiente los que cifran su fin en las riquezas, tienen concupiscencia de estas hasta el infinito; pero los que las apetecen para las necesidades de la vida, las deséan finitas, suficientes á esta necesidad, como dice Aristóteles (ibid.) Igual razonamiento puede hacerse respecto de la concupiscencia de otra cualquiera cosa.

Al argumento 1.º dirémos que todo lo que se deséa se considera como cierta cosa finita, ya porque es finita realmente, segun que se la deséa una vez (3) en acto, ya porque es finita en la aprension; pues no puede aprenderse como infinito, puesto que « lo infinito es aquello, cuya » cantidad respecto á los que la reciben » deja siempre algo fuera de ellos », como se dice (Phys. l. 3, t. 63).

Al 2.º que la razon es en cierto modo de alcance infinito, en cuanto puede considerar algo indefinidamente (4), como se ve en la adicion de los números y líneas. Luego lo infinito es bajo algun aspecto proporcionado á la razon; porque lo universal, que la razon aprende, es infinito de algun modo, en cuanto contiene en potencia infinidad de cosas singulares.

Al 3.º que, para que uno se deleite, no se requiere que consiga todas las cosas que deséa, sino que se deleite en cada una de las que deséa y consigue (5).

(1) En cuanto puede considerar un número de objetos indefinido en cualquier especie; y no porque, conservándose dentro de los límites de la rectitud, promueva una ilimitada concupiscencia, que por lo mismo sería ya desordenada é irracional. Nicolai.

(2) Destacándose sobre algun color oscuro; como se llama « el blanco » al objeto, á que se asesta en los disparos de cualquier arma arrojadiza, porque en efecto suele ser algun punto blanco sobre fondo negro.

(3) *Semel*, comunmente en casi todas las ediciones. En algunas se halla *simul* (á la vez); en otras y áun en algun manuscrito se suprime esa palabra, segun observa García. El códice de Alcañiz pone *prout semel concupiscimus in actu* (segun que una vez deseamos en acto), como si dijera; solo deseamos en acto una vez, ó cada vez independientemente de las otras.

(4) Véase la nota 1 de esta página.

(5) La edicion romana antigua dice con el códice de Alcañiz: « sino que se deleita en cualquier objeto deseado, que » consigue » (*sed in quolibet concupito, quod consequitur, delectatur*).

CUESTION XXXI.

De la delectacion considerada en sí misma.

Tratarémos ahora de la delectacion y la tristeza. Acerca de la primera debemos considerar cuatro cosas: 1.ª la delectacion en sí misma; 2.ª sus causas; 3.ª sus efectos; 4.ª su bondad y malicia. — En cuanto á lo primero se nos ofrecen ocho puntos. 1.º La delectacion es una pasion? — 2.º Existe en el tiempo? — 3.º Difiere del gozo? — 4.º Reside en el apetito intelectivo? — 5.º Comparacion de las delectaciones del apetito superior con la del inferior. — 6.º Comparacion de las delectaciones sensitivas entre sí. — 7.º Hay alguna delectacion no natural? — 8.º Puede una delectacion ser contraria á otra?

ARTÍCULO I. — **La delectacion es pasion?**

1.º Parece que la delectacion no es pasion; porque San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22) distingue la operacion de la pasion, diciendo que «la operacion es un movimiento segun la naturaleza, y la pasion un movimiento contrario á esta». Es así que la delectacion es una operacion, como dice Aristóteles (Eth. l. 7, c. 12 y 13; y l. 10, c. 4) (1). Luego la delectacion no es pasion.

2.º Padecer es ser movido, como se dice (Phys. l. 2, t. 19; y De an. l. 2, t. 54). Pero la delectacion no consiste en ser movido, sino en haberlo sido; pues proviene del goce del bien ya conseguido. Luego la delectacion no es pasion.

3.º La delectacion consiste en cierta perfeccion del sujeto, porque perfecciona su operacion, como se dice (Eth. l. 10, c. 4); y ser perfeccionado no es padecer, segun tambien se dice (Phys. l. 7, t. 6; y De an. 2, t. 58). Luego la delectacion no es pasion.

Por el contrario, S. Agustin (De civ. Dei, l. 9 y 14, c. 6; y l. 14 c. 8) coloca la delectacion ó el goce ó alegría entre las demas pasiones del alma.

Conclusion. *La delectacion es una pasion del alma, como movimiento consiguiente á la aprension del sentido en el apetito animal.*

Responderémos, que el movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasion, segun lo dicho (C. 22, a. 3): mas toda afeccion procedente de la aprension sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo, y esto compete necesariamente á la delectacion; porque, como se espresa Aristóteles (Rhet. l. 5, c. 11), «la delectacion es cierto movimiento del alma, y disposicion á la vez total y sensible á la naturaleza existente». Para comprender esto, debemos considerar que, así como acontece en las cosas naturales que algunas consiguen sus naturales perfecciones, lo propio sucede en los animales; y, aun cuando el ser movido á la perfeccion no se verifique todo á la vez, sin embargo el alcanzar la perfeccion natural se realiza todo simultáneamente. La diferencia, que existe sobre esto entre los animales y las otras cosas naturales, consiste en que las otras cosas naturales, cuando son constituidas sobre lo que les conviene segun su naturaleza, no lo sienten, y los animales sí; y de este sentir se produce en el apetito sensitivo cierto movimiento del alma, que es la delectacion. Así pues, al decirse que la delectacion es movimiento del alma, se espresa por esto el género; por las palabras disposicion á naturaleza existente, es decir, á lo que existe en la naturaleza de la cosa, se fija la causa de la delectacion, que es la pre-

(1) Añade poco despues que «la delectacion consuma ó perfecciona la operacion».

sencia del bien connatural; y cuando se dice total simultáneamente, se manifiesta que la disposicion no debe entenderse segun que está en el *(acto de)* constituirse, sino segun que ya está constituido, como en el término del movimiento; porque la delectacion no es generacion, como supuso Platon, sino que más bien consiste en el hecho consumado, como se dice (Eth. l. 7, c. 12); y en fin por la palabra sensible se escluyen las perfecciones de los seres insensibles, en los cuales no hay delectacion. Es pues con esto evidente que *la delectacion, como movimiento que es en el apetito animal y consecuencia de la aprension del sentido, es una pasion del alma.*

Al argumento 1.º dirémos, que la operacion connatural no impedida es una segunda perfeccion (De an. 2, t. 2, 5 y 6): y por lo tanto, cuando las cosas son constituidas en su propia operacion connatural y no impedida; se sigue la delectacion, que consiste en estar ya perfecto, segun lo dicho. Así pues, cuando se dice que la delectacion es una operacion, no se dice tal por su esencia, sino por su causa.

Al 2.º que en el animal se pueden considerar dos clases de movimientos: uno segun la intencion del fin, que pertenece al apetito; otro segun la ejecucion, que pertenece á la operacion esterior. Luego, aunque en aquel, que ya ha conseguido el bien en que se deleita, cese el movimiento de ejecucion, por el cual tiende á su fin; sin embargo no cesa el movimiento de la parte apetitiva, la cual, como ántes deseaba lo que no tenía, así despues se deleita en lo poseido: pues, si bien la delectacion es cierta quietud del apetito en consideracion á la presencia del bien que le satisface, no obstante permanece todavía en el apetito la inmutacion producida por lo apetecible, por cuya razon la delectacion es cierto movimiento.

Al 3.º que, áun cuando el nombre de pasion conviene más propiamente á las pasiones corruptivas y que tienden á lo malo, como son las enfermedades corporales y la tristeza y el temor en el alma; algunas no obstante se ordenan al bien, como se ha manifestado (C. 22 y 23, a. 1), y bajo este concepto se dice que la delectacion es una pasion.

ARTÍCULO II. — **La delectacion existe en el tiempo?** (1).

1.º Parece que la delectacion existe en el tiempo: porque la delectacion es cierto movimiento, como dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11); y todo movimiento se verifica en el tiempo (2). Luego la delectacion tambien.

2.º Se dice una cosa duradera ó morosa segun el tiempo. Es así que algunas delectaciones se dicen morosas (3). Luego la delectacion tiene lugar en el tiempo.

3.º Las pasiones del alma son todas de un mismo género. Pero algunas pasiones del alma existen en el tiempo. Luego tambien la delectacion.

Por el contrario, dice Aristóteles (Eth. l. 10, c. 3 y 4): «nadie recibirá delecta» cion segun tiempo alguno» (4).

Conclusion. *La delectacion considerada en sí misma* [1] *nunca se realiza en tiempo; mas* [2] *sí* per accidens, *si el bien conseguido es susceptible de transmutacion; pues* [3] *si ninguna admite, no puede verificarse la delectacion en tiempo ni* per se *ni* per accidens.

Responderémos, que una cosa puede existir en el tiempo de dos modos: 1.º por sí misma, 2.º por otra y como *per accidens;* porque, como el tiempo es el número de las cosas sucesivas, aquellas se dicen existir en el tiempo *secundum se,* cuya naturaleza importa sucesion, ó algo perteneciente á esta, como el movimiento, la quietud, el lenguaje y otras semejantes. Segun otra y no *per se* dícense existir en tiempo aquellas cosas, que no implican sucesion alguna, pero dependen de algo sucesivo: como el ser hombre no tiene por su naturaleza sucesion, puesto

(1) Es decir, ¿se mide por el tiempo de tal modo que su naturaleza sea sucesiva, ó algo que á la sucesion corresponda?

(2) Pero en el movimiento (y especialmente en el contínuo) más se atiende al lugar, cuyo cambio supone, que á la sucesion de momentos ó instantes. Así la delectacion se refiere al lugar ú objeto, más bien que á la duracion, conforme á lo del Ps. 15, v. 11: *delectationes in dextera tua usque in finem*, frase que esplica bastante categóricamente el pensamiento de la tésis de este artículo.

(3) Con demora ó detencion como intencional, en cuyo sentido usan frecuentemente los moralistas el calificativo de *morosa* aplicado á la delectacion, aunque su verdadera interpretacion es la de advertida ó conocida y deliberada, siquiera lo sea instantáneamente.

(4) Es decir (segun luego esplica Santo Tomás) que la idéa de sucesion en tiempo es puramente accidental á la delectacion, y nada tiene que ver con su esencia.

que no es movimiento, sino término de movimiento ó mutacion, es decir, de su generacion; mas, como el ser humano está sujeto á causas variables, en este concepto ser hombre se realiza en tiempo. Así pues debemos decir que *la delectacion por sí misma* (1) *no existe en tiempo*, porque se cifra en la posesion del bien ya obtenido, que es como el término del movimiento. Pero, *si ese bien poseido está sujeto á algun cambio, la delectacion tendrá lugar* per accidens *en tiempo; y si es absolutamente inmutable la delectacion no se verificará en tiempo ni* per se *ni* per accidens.

Al argumento 1.º dirémos, que (De an. l. 3, t. 28) hay dos clases de movimiento: una como acto de lo imperfecto, es decir, existente en potencia y en tal concepto, y tal movimiento es sucesivo y en tiempo; otra como acto de un ser perfecto, esto es, existente en acto, como entender, sentir, querer y semejantes, y tambien deleitarse, y este movimiento no es sucesivo ni *per se* en tiempo.

Al 2.º que la delectacion se dice morosa ó duradera, segun que existe accidentalmente (2) en el tiempo.

Al 3.º que las otras pasiones no tienen por objeto el bien obtenido, como la delectacion: por consiguiente participan más de la naturaleza del movimiento imperfecto que la delectacion, y por lo mismo conviene más á la delectacion no existir en el tiempo.

ARTÍCULO III.—**La delectacion difiere del gozo?**

1.º Parece que el gozo es absolutamente lo mismo que la delectacion: porque las pasiones del alma difieren segun sus objetos (3); y uno mismo es el objeto del gozo y de la delectacion, que es el bien obtenido. Luego el gozo y la delectacion son completamente una misma cosa.

2.º Un solo movimiento no concluye en dos términos. Siendo pues la concupiscencia (4) el mismo movimiento, que tiene por término el gozo y la delectacion; síguese que la delectacion y el gozo son absolutamente una misma cosa.

3.º Si el gozo es otra cosa que la delectacion, parece que por identidad de razon la alegría, el regocijo (5) y el júbilo significan algo distinto de la delectacion; y por lo tanto serán pasiones diversas, lo cual parece ser falso. Luego el gozo no se diferencia de la delectacion.

Por el contrario: no atribuimos gozo (*gaudium*) á los brutos animales, y sí delectacion. Luego el gozo no es lo mismo que la delectacion.

Conclusion. *La delectacion se estiende á más que el gozo, siendo aplicable áun á los brutos, y el gozo propio del ser racional.*

Responderémos, que el gozo, segun dice Avicena en su libro del alma, «es »cierta especie de la delectacion». En efecto: es de observar que, como hay ciertas concupiscencias naturales y otras no naturales ó acompañadas de razon, segun lo dicho (C. 30, a. 3); así tambien hay delectaciones naturales y otras no naturales ó (llámense) racionales: ó bien, como San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 13 y 22) y San Gregorio Niseno (Nem. lib. De nat. hom. c. 18) dicen, «entre los deleites estos son del »alma, aquellos del cuerpo», lo que viene á ser lo mismo: porque nos deleitamos ya en las cosas, que naturalmente deseamos, al lograrlas; ya en las que deseamos racionalmente. Pero el nombre de gozo (*gaudii*) no puede aplicarse sino á la delectacion que proviene de la razon: por consiguiente no atribuimos gozo á los animales, y sí solo el nombre de delectacion. Ademas todo lo que deseamos segun la naturaleza, podemos tambien desearlo con delectacion (6), mas no viceversa. Así puede haber gozo en los

(1) Como mera afeccion del que la esperimenta ó tiene, la cual no es otra cosa que quietud, de la que no es medida el tiempo; pues lo es propiamente y *secundum se* del movimiento, cuyo término (invariable de suyo y por lo tanto inmensurable ó inmedible) es la quietud en general ó la delectacion respecto del movimiento del apetito.

(2) Por razon de la mutabilidad de su objeto únicamente.

(3) Véase la nota 1, pág. 209.

(4) Como acto; no como hábito ó pasion.

(5) *Exultatio* denota propiamente demostracion esterna de la alegría interior por medio de saltos ú otros ademanes: de donde vienen las locuciones asaz comunes entre nosotros «saltar de alegría» y «frotarse las manos de gusto»; gusto que acaso sería la más gráfica version de *jucunditas*, de no serlo *contento* ó júbilo, que hemos preferido como espresivo de la satisfaccion aneja á la alegría y manifestada por la *exultacion*.

(6) La edicion de Pádua (1712) y García dicen *directione* (bajo la direccion) por *delectatione*.

seres racionales con respecto á todo aquello de que hay delectacion, aunque no siempre lo haya; pues á veces siente uno alguna delectacion corporal, de la que sin embargo no goza segun la razon. Esto hace evidente que la delectacion es más comprensiva que el gozo.

Al argumento 1.° dirémos que, siendo el objeto del apetito animal el bien aprendido, la diversidad de aprension pertenece de algun modo á la diversidad del objeto; y así las delectaciones animales, que se llaman tambien gozos, se distinguen de las corporales, que solamente se denominan delectaciones, conforme á lo dicho acerca de las concupiscencias (C. 30, a. 3, al 2.°).

Al 2.° que análoga diferencia se encuentra tambien entre las concupiscencias; de tal suerte que la delectacion corresponde á la concupiscencia y el gozo al deséo, que parece corresponder más bien á la concupiscencia animal: y así es que la diferencia del reposo se funda en la del movimiento.

Al 3.° que los otros nombres pertenecientes á la delectacion se han tomado de sus efectos; porque la alegría (*lætitia*) proviene de la dilatacion del corazon, cual si se dijese (*latitia, espansion*) latitud (1); el regocijo (*exultatio*) (2) toma su nombre de los signos esteriores de la delectacion interior, que se manifiesta esteriormente, en cuanto el gozo interior salta al esterior; y el júbilo (*jucunditas*) recibe esta denominacion de ciertos especiales indicios ó efectos de la alegría: y sin embargo todos estos nombres parecen propios del gozo, pues no los aplicamos sino á las naturalezas racionales.

ARTÍCULO IV.— **Hay delectacion en el apetito intelectivo?**

1.° Parece que la delectacion no existe en el apetito intelectivo: porque dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11) que «la »delectacion es cierto movimiento sensi»ble», que no existe en la parte intelectiva. Luego la delectacion tampoco.

2.° La delectacion es cierta pasion; y toda pasion reside en el apetito sensitivo: luego la delectacion no existe sino en el apetito sensitivo.

3.° La delectacion es comun al hombre y á los brutos (3). Luego no existe sino en la parte que nos es comun con ellos.

Por el contrario, leemos (Ps. 36, 4): *Ten tu deleite en el Señor*. Pero á Dios no puede estenderse el apetito sensitivo, sino solamente el intelectivo. Luego la delectacion puede existir en el apetito intelectivo.

Conclusion. *Puede y áun debe haber delectacion, no solo en el apetito sensitivo, sino tambien en el intelectivo, que es la voluntad.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 3) á la aprension de la razon se sigue cierta delectacion. Pero á la aprension de la razon no solo se conmueve el apetito sensitivo por la aplicacion á algo particular, sino tambien el apetito intelectivo, que se dice voluntad: y segun esto *en el apetito intelectivo, ó en la voluntad, hay la delectacion que se denomina gozo, mas no delectacion corporal;* y la diferencia en la delectacion de estos dos apetitos está en que la delectacion del apetito sensible se verifica con alguna alteracion corporal; mas la del apetito intelectivo no es otra cosa que un simple movimiento de la voluntad. Segun esto dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 6) que «el deséo (*cupiditas*) y la alegría »no son otra cosa que la voluntad en la »consecucion de las cosas que queremos».

Al argumento 1.° dirémos que en aquella definicion de Aristóteles la palabra sensible se toma comunmente por cualquiera aprension; pues el mismo dice (Ethic. l. 10 c. 4) que «hay delectacion »en todos los sentidos, como igualmente »segun el entendimiento y la especula»cion»: ó puede decirse que lo que define es la delectacion del apetito sensitivo.

Al 2.° que la delectacion, propiamente hablando, tiene carácter de pasion, en cuanto es acompañada de alguna corporal transmutacion: y de este modo no existe en el apetito intelectivo, sino como un simple movimiento; porque así está tambien en Dios y en los ángeles. Por lo cual dice Aristóteles (Eth. l. 7, c. ult.) que «Dios se goza por una sola simple »operacion»; y San Dionisio (De cœlest.

(1) De *latus*, estendido, ensanchado, dilatado.
(2) Véase la nota 5, pág. 215.
(3) Segun lo dicho en el arg. *Por el contrario* del a. 3.

hier. in fin.) que «los ángeles no son sus» ceptibles de nuestra pasible delectacion, » sino que se congratulan con Dios por » una alegría de incorrupcion» (1).

Al 3.º que en nosotros hay no solo una delectacion, que nos es comun con los brutos, sino tambien la que nos es comun con los ángeles; por lo cual dice el citado San Dionisio (ibid.) que «los hombres » santos muchas veces toman parte en las » delectaciones angelicales». Y así la delectacion existe en nosotros no solamente en el apetito sensitivo, que nos es comun con los brutos, sino tambien en el apetito intelectivo, comun á nosotros y á los ángeles.

ARTÍCULO V. — **¿Las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales é inteligibles?**

1.º Parece que las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales é inteligibles: porque todos siguen alguna delectacion segun Aristóteles (Eth. l. 10, c. 2); pero muchos más las delectaciones sensibles que las espirituales inteligibles. Luego las delectaciones corporales son más fuertes.

2.º La magnitud de una causa se conoce por su efecto. Pero las delectaciones corporales producen efectos más fuertes; puesto que modifican el cuerpo y en muchos hasta dan orígen á locuras, como se dice (Eth. l. 7, c. 3). Luego las delectaciones corporales son mayores.

3.º Débense atemperar y refrenar las delectaciones corporales por causa de su elocuencia; miéntras que no conviene moderar las espirituales. Luego las delectaciones corporales son mayores.

Por el contrario, dícese (Ps. 118, 103): *¡Cuán dulces son tus palabras á mi paladar, más que la miel á mi boca;* y Aristóteles (Eth. 10, c. 7): «la más » grande delectacion es la que proviene de la operacion de la sabiduría».

Conclusion. *Las delectaciones inteligibles ó espirituales son ciertamente más grandes* [1] *que las sensibles ó corporales, comparadas unas á otras en sí mismas; y mucho mayores* [2] *en cuanto á las mismas acciones respectivas: si bien* [3] *las corporales nos impresionan á veces con mayor vehemencia.*

Responderémos que, segun ya se ha dicho (a. 1), la delectacion proviene de la union de lo conveniente, cuando se siente y conoce. Mas en las operaciones del alma, y en especial de la sensitiva é intelectiva, debe observarse que, cuando no pasan á la materia esterior, son actos ó perfecciones del operante, como entender, sentir, querer y semejantes: porque las acciones, que pasan á la materia esterior, son más bien las acciones y perfecciones de la materia transformada, por cuanto el movimiento es «acto de lo movido por » el movente». Así pues las predichas acciones del alma sensitiva é intelectiva son ellas mismas cierto bien del agente, y son tambien conocidas por el sentido y el entendimiento; por cuya razon áun de ellas surge la delectacion, y no solo de sus objetos (2). Si pues se comparan *las delectaciones inteligibles con las sensibles, segun que nos deleitamos en las acciones mismas,* como en el conocimiento del sentido y en el del entendimiento, no hay duda que *son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles:* porque mucho más se deleita el hombre en conocer algo entendiendo, que por lo que conoce sintiendo; puesto que el conocimiento intelectual es más perfecto, y conoce tambien más á causa de que reflexiona más sobre su acto que los sentidos. El conocimiento intelectual es asímismo más amado; porque ninguno hay, que no quiera carecer mejor de la vista corporal que de la intelectual, de la que estan privadas las bestias ó los estultos, como se espresa San Agustin (De Trin. l. 14, c. 14). Pero, *comparadas las delectaciones espirituales con las delectaciones sensibles corporales, así en sí mismas y absolutamente hablando, las delectaciones espirituales son mayores.* Lo cual se advierte, cuando se consideran los tres (*elementos*), que se requieren para

(1) Propia de seres incorruptibles, como ellos son.

(2) Lo cual da á entender bien esplícitamente que el objeto de la delectacion sensible no es única y precisamente lo que el sentido esterno percibe, sino tambien (y áun con preferencia) el mismo conocimiento sensitivo; como asímismo en la delectacion espiritual ó intelectual hay un doble objeto, cual es lo inteligible conocido por el entendimiento y el conocimiento intelectivo: esto facilita la más clara y precisa inteligencia de los dos primeros miembros de la *Conclusion.*

la delectacion, es decir, el bien adjunto, aquello á que á él se une, y la union misma: porque el mismo bien espiritual es mayor que el corporal y más amado; de lo que es prueba que los hombres se abstienen áun de los mas intensos deleites corporales, por no perder su honor, que es un bien inteligible. Igualmente la misma parte intelectiva es mucho más noble y cognoscitiva que la sensitiva; y la union de entrambas es tambien más íntima, y más perfecta, y más firme. Es en verdad más íntima, porque el sentido se concreta á los accidentes esteriores del objeto, al paso que el entendimiento penetra hasta su esencia (*misma*), por ser el objeto del entendimiento la quididad (*quod quid est*) de cada cosa. Es más perfecta, porque á la union de lo sensible con el sentido va adjunto el movimiento, que es acto de imperfecto: por cuya razon las delectaciones sensibles no son todas simultáneas, sino que hay en ellas algo transitorio y algo que se espera ha de consumarse, como se nota en la delectacion de los manjares y de lo venéreo; en tanto que las inteligibles existen sin movimiento, y por lo mismo todas á la vez. Es tambien más estable, porque las cosas deleitables corporales son corruptibles y cesan presto, pero los bienes espirituales son incorruptibles. Mas *en cuanto á nosotros las delectaciones corporales son más vehementes* por tres razones: 1.ª porque las cosas sensibles son más conocidas para nosotros (*quoad nos*) que las inteligibles; 2.ª porque, siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, producen alguna modificacion corporal, lo que no sucede en las delectaciones espirituales, sino por cierta redundancia del apetito superior al inferior; 3.ª porque las delectaciones corporales se apetecen como ciertas medicinas contra los defectos ó molestias corporales, de las cuales provienen algunas tristezas; por lo que las delectaciones corporales, que sobrevienen á estas tristezas, se sienten más, y en consecuencia se toman más (1) que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, como despues se dirá (C. 35, a. 5).

Al argumento 1.º dirémos, que los más siguen las delectaciones corporales, porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos; y tambien porque los hombres necesitan delectaciones, como medicina contra muchos dolores y tristezas: y, como muchos de ellos no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es consiguiente que se inclinen á las corporales.

Al 2.º que la modificacion del cuerpo proviene más de las delectaciones corporales, en cuanto son pasiones del apetito sensitivo.

Al 3.º que las delectaciones corporales afectan á la parte sensitiva, que es regulada por la razon; y de aquí la necesidad de moderarlas y refrenarlas por esta: pero las delectaciones espirituales son propias de la mente, que es su misma regla; y por esto son por sí mismas sóbrias y moderadas.

ARTÍCULO VI. — **¿Las delectaciones del tacto son mayores que las delectaciones que provienen de otros sentidos?**

1.º Parece que las delectaciones procedentes del tacto no son mayores que las que se verifican por otros sentidos: porque parece ser la mayor aquella delectacion, con cuya esclusion cesa todo gozo; y tal delectacion es la originada de la vista, pues se dice (Tob. 5, 12): *qué gozo puedo tener yo, que estoy en tinieblas, y no veo la luz del cielo?* Luego la delectacion procedente de la vista es la mayor entre las delectaciones sensibles.

2.º A cada cual se hace deleitable aquello que ama, como dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11); y entre todos los sentidos se ama más el de la vista (2). Luego la delectacion que de ella proviene es la mayor.

3.º El principio de la amistad deleitable es principalmente la vision. Pero la causa de tal amistad es la delectacion. Luego la mayor delectacion parece ser la que proviene de la vista.

Por el contrario, dice Aristóteles

(1) «Se toman más á pechos» segun nuestra frase tan vulgar como espresiva: nos afectan ó impresionan más vivamente.

(2) Por ser el que mayor número de objetos nos da á conocer (*Met.* l. 1) y más clara y distintamente.

(Eth. l. 3, c, 10) que «las mayores delectaciones provienen del tacto».

Conclusion. *La delectacion* [1] *por la vista es la mayor entre todas las delectaciones sensibles por razon del conocimiento; y* [2], *en cuanto sirve al entendimiento, mayor tambien que la del tacto: pero la delectacion del tacto* [3] *dentro de los límites de la delectacion sensible predomina* (simpliciter) *en absoluto sobre la de la vista y demas sentidos, ya por razon de utilidad, ya porque á ella se ordenan las concupiscencias naturales.*

Responderémos que, segun ya se ha dicho (a. 1), cada cosa, en cuanto es amada, se hace deleitable. Pero los sentidos, como se dice (Met. l. 1), son amados por dos motivos: por causa del conocimiento y por razon de la utilidad; y por esto mismo bajo uno y otro aspecto la delectacion procede de los sentidos. Mas, como aprender el mismo conocimiento como cierto bien es propio del hombre, síguese que las primeras delectaciones de los sentidos, cuales son las que se refieren al conocimiento, son propias de los hombres ; al paso que las delectaciones de los sentidos , en cuanto se aman por su utilidad, son comunes á todos los animales. Si pues hablamos de *la delectacion de los sentidos por razon del conocimiento, es evidente que de la vista surge mayor delectacion que de otro algun sentido.—Si empero hablamos de la delectacion de los sentidos en razon de la utilidad, así la mayor delectacion está en el tacto;* porque la utilidad de las cosas sensibles se considera segun el órden de conservacion de la naturaleza animal, y á esta utilidad conducen más de cerca las del tacto, como conocedor que es de lo que concurre á la subsistencia del animal, como lo cálido y lo frio, lo húmedo y lo seco, y cosas semejantes. Bajo este aspecto pues las delectaciones tactiles (1) son mayores, como más próximas al fin: y por esto áun los animales, que no tienen delectacion segun el sentido sino por razon de la utilidad, no se deleitan por los otros sentidos sino en órden á lo sensible al tacto; pues ni los perros gozan con el olor de las liebres, y sí comiéndolas, ni el leon con el mugido sino con el sabor del buey, segun se dice (Ethic. l. 3, c. 10). Siendo pues la mayor la delectacion del tacto, por razon de utilidad, como lo es la de la vista en razon del conocimiento; quien quiera, que las compare, hallará seguramente que *la delectacion del tacto es mayor absolutamente que la de la vista, en cuanto se halla comprendida dentro de los límites de la delectacion sensible:* porque es bien notorio que lo que es natural es lo más poderoso en cada ser ; y tales son las delectaciones del tacto, á las que se ordenan las concupiscencias naturales, como son las de la comida y de los placeres eróticos y semejantes. Pero, *si consideramos las delectaciones de la vista, en cuanto esta sirve al entendimiento; en tal concepto son más intensas que las del tacto,* por la razon misma que las delectaciones intelectuales preponderan sobre las sensibles.

Al argumento 1.° contestarémos que el gozo, segun se ha dicho (a. 1), significa la delectacion animal, y esta pertenece principalmente á la vista; pero la delectacion natural corresponde más bien al tacto.

Al 2.° que se estima más la vista por causa del conocimiento, porque nos muestra muchas diferencias en las cosas, segun lo dicho (ibid.)

Al 3.° que la delectacion es causa del amor carnal de diverso modo que lo es la vista: porque la delectacion, y principalmente la tactil, es causa de la amistad de lo deleitable á modo de fin; miéntras que la vista es causa como de donde procede el principio del movimiento, en cuanto por la vista de lo amable se imprime la imágen del objeto, que induce á amarlo, y á desear su delectacion.

Artículo VII.— Hay alguna delectacion no natural?

1.° Parece no haber delectacion alguna innatural: porque la delectacion en los afectos del alma, es proporcionada al reposo en los corporales; y el apetito natural del cuerpo no reposa sino en lugar á él connatural. Luego tampoco la quietud del apetito animal, que es la delectacion, puede existir sino en algo connatu-

(1) Incluyendo entre ellas las del gusto, que es tambien una especie de tacto y (como todas estas delectaciones) contribuye al sostenimiento de la vida animal.

ral. Por consiguiente ninguna delectacion es no natural.

2.° Lo que es contrario á la naturaleza, es violento; y «todo lo violento contrista» (Met. l. 5, t. 6). Luego nada de lo que es contra la naturaleza es deleitable.

3.° Ser constituido en la propia naturaleza causa delectacion, al apercibirse de ello, segun consta de la definicion de Aristóteles ya aducida (a. 1). Pero es natural á cada cosa ser constituida en su naturaleza, porque el movimiento natural es el que se dirige al término natural. Luego toda delectacion es natural.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 12 y ult.) que «ciertas » delectaciones son enfermizas y contra » la naturaleza » (1).

Conclusion. *Hay algunas delectaciones* [1] *innaturales en absoluto, aunque connaturales* [2] *en algun concepto, como convenientes al hombre, ya segun la razon, ya por contribuir á la conservacion individual ó específica del cuerpo.*

Responderémos, que se dice natural «lo que es conforme á la naturaleza». (Phys. l. 2, t. 4 y 5). Mas la naturaleza del hombre puede tomarse en dos sentidos: 1.° segun que el entendimiento y la razon constituyen lo principal de la naturaleza del hombre, pues por ella es constituido en su especie; y bajo este concepto pueden llamarse naturales las delectaciones de los hombres cifradas en aquello, que conviene al hombre segun la razon, como es natural al hombre deleitarse en la contemplacion de la verdad y en los actos de virtudes. 2.° Puede considerarse la naturaleza en el hombre segun lo que está condividido (2) con la razon, es decir, en lo que es comun al hombre y á otros (3) y especialmente lo que no obedece á la razon; y en este sentido las cosas, que pertenecen á la conservacion del cuerpo, ya individualmente (como la comida, bebida, lecho y semejantes), ya segun la especie (como el uso de los *placeres* sensuales), se dicen deleitables al hombre naturalmente. Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que *algunas son innaturales, absolutamente hablando, pero connaturales bajo algun aspecto* (secundum quid): porque acontece corromperse en algun individuo alguno de los principios naturales de la especie, y hacerse así *per accidens* natural á él lo que es contra la naturaleza de la especie, como es natural al agua caliente el calentar; y así tambien sucede que lo que es contrario á la naturaleza del hombre, ya en cuanto á la razon, ya en cuanto á la conservacion del cuerpo, es connatural á este hombre por causa de alguna corrupcion de la naturaleza existente en él; corrupcion que puede hallarse de parte del cuerpo, como por enfermedad, á la manera que á los que padecen fiebre lo dulce les parece amargo y al contrario, ó por causa de una mala complexion (4), al modo que algunos se deleitan comiendo tierra ó carbon ó cosas semejantes; ya tambien de parte del alma, como hay quienes por costumbre se deleitan en comer hombres, ó en el comercio carnal con bestias ó con varones, ó en otras torpezas, que no son conformes á la naturaleza humana.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO VIII. — **Puede una delectacion ser contraria á otra?**

1.° Parece que no hay delectacion contraria á otra: porque las pasiones del alma reciben su especie y oposicion segun su objeto (5); y el objeto de la delectacion es el bien. No siendo pues el bien contrario al bien, sino que el bien contraría al mal y lo malo á lo bueno, como se dice (in Prœdicamentis, c. de oppos. in princ);

(1) Califícalas tambien, y como en comprobacion de su epíteto *ægritudinales* (que unos interpretan *morbosas*, como Argirópilo, y otros con Santo Tomás *pravas*, malas, añadiendo serlo *naturaliter*, por su naturaleza; aunque segun otros por costumbre ó abuso), de torpes, reprobables é infames (*sic*) literalmente: es decir, que dan origen á enfermedades del cuerpo ó del alma, ó de uno y otro género; lo cual las presenta como antinaturales ó contranaturales.

(2) Que participa en algo de la razon (de la que no es posible prescindir jamás en la nocion de hombre), siendo empero comun á él y á los otros animales; ó sea, racional en parte y en parte como irracional.

(3) Animales ó seres en general.

(4) Es precisamente lo que hoy se llama idiosincrasia en el tecnicismo fisiológico, esto es, perturbacion congénita de alguna funcion orgánica, ó tendencia exótica y rara ó escéntrica, fuera de lo comun y ordinario. Hemos conocido persona, á quien escitaba náuseas y áun vértigos la sola presencia ó el olor de cualesquiera frutas frescas ó (como dicen) del tiempo.

(5) Véase la nota 1, pág. 209.

parece que una delectacion no es contraria á otra.

2.º Una cosa es contraria de una (1), como se prueba (Met. l. 10, t. 17). Pero á la delectacion es contraria la tristeza. Luego no lo es otra delectacion.

3.º Si una delectacion es contraria á otra delectacion, esto no proviene sino de la oposicion de los objetos, en los cuales alguno se deleita. Pero esta diferencia es material; y la contrariedad es diferencia formal (Met. l. 10, t. 13 y 14). Luego no hay oposicion entre una delectacion y otra.

Por el contrario: « las cosas que en » un mismo género se estorban, son con» trarias », como dice Aristóteles (ibid). Luego algunas delectaciones son contrarias *(recíprocamente)*.

Conclusion. *Hay algunas delectaciones, que como incompatibles son mútuamente contrarias.*

Responderémos que, segun queda dicho (a. 2), la delectacion en las afecciones del alma es lo que el reposo en los cuerpos naturales; y se dice que dos reposos son contrarios, cuando se hallan en términos opuestos, como el reposo que está en alto al que está en bajo (Phys. l. 5, t. 54). Luego asímismo *en los afectos del alma puede haber dos delectaciones contrarias.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella frase de Aristóteles debe entenderse del bien y del mal en las virtudes y vicios; por cuanto se dan dos vicios contrarios, pero no una virtud contraria á otra: pero en otros órdenes de cosas nada impide que dos buenas sean contrarias entre sí, como lo cálido y lo frio, de las cuales una es buena para el fuego y otra para el agua; y en este concepto una delectacion puede ser contraria á otra. Mas esto no puede hallarse en el bien de la virtud, porque este no se estima sino por la conveniencia con algo único, que es la razon.

Al 2.º que la delectacion viene á ser en las afecciones del alma lo que el reposo natural en los cuerpos; que está en alguna cosa conveniente y como connatural. La tristeza empero es como un reposo violento; porque lo triste (2) repugna al apetito animal, como el lugar del reposo violento al apetito natural. Al reposo natural opónese ya el reposo violento del mismo, ya el reposo natural de otro (Phys. l. 5, t. 54): y segun esto á una misma delectacion se opone otra delectacion y tambien la tristeza.

Al 3.º que las cosas, en que nos deleitamos, como objetos que son de la delectacion, no solamente constituyen diferencia material, sí tambien formal, si ofrecen diversos motivos de delectabilidad: porque la diversa naturaleza de los objetos diversifica la especie del acto ó de la pasion, como queda demostrado (C. 23, a. 1) (3).

(1) En sentido material, que formalmente uno solo se contrapone á muchos: quiero significar aquí que cada cosa tiene su contraria única, como al amor se opone el odio y á lo grande lo pequeño.

(2) *Tristabile*: propiamente es el poder entristecerse, ó bien lo que puede producir tristeza; y en esta acepcion se ha de entender la palabra *triste* de nuestra version, cual se usa tambien en el lenguaje corriente ó comun; « lo entristecedor », si se admite la palabra.

(3) Y en el sentido espuesto en la nota 1, pág. 209.

CUESTION XXXII.

Causa de la delectacion.

Pasarémos á examinar las causas de la delectacion en ocho artículos: 1.º La operacion es la causa propia de la delectacion? — 2.º El movimiento es causa de la delectacion? — 3.º Lo son la esperanza y la memoria? — 4.º Lo es la tristeza? — 5.º Las acciones de otros son causa de delectacion para nosotros? — 6.º Hacer bien á otro es causa de delectacion? — 7.º Lo es la semejanza? — Y la admiracion?

ARTÍCULO I. — La operacion es la causa propia de la delectacion? (1)

1.º Parece que la operacion no es la causa propia y primera de la delectacion: porque, segun dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11), «deleitarse consiste en que el » sentido padezca algo», toda vez que para la delectacion se requiere el conocimiento, segun se ha dicho (C. 31, a. 1). Pero se conocen ántes los objetos de las operaciones que estas mismas. Luego la operacion no es la causa propia de la delectacion.

2.º La delectacion consiste principalmente en la consecucion del fin, que es lo que ante todo se deséa: y, pues no siempre la operacion es el fin, sino que algunas veces lo es lo mismo que se ejecuta; síguese que la operacion no es la causa propia y *per se* de la delectacion.

3.º El ocio y el descanso toman su nombre de la cesacion en la operacion. Pero estas *(dos)* cosas son deleitables (Rhet. l. 1, ibid). Luego la operacion no es la causa propia de la delectacion.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 12 y 13; y l. 10, c. 4 y 5) que «la delectacion es una operacion » connatural, no impedida».

Conclusion. *Toda delectacion es necesariamente consecuencia de alguna operacion, cual es la consecucion del bien conveniente, y el conocimiento de ella.*

Responderémos que, segun dejamos dicho (C. 31, a. 1), para la delectacion se requieren dos cosas: *la consecucion del bien conveniente, y el conocimiento de esta misma; y ambas consisten en cierta operacion,* porque el conocimiento actual es cierta operacion. Igualmente obtenemos el bien conveniente, mediante alguna operacion; pues tambien la misma operacion propia es cierto bien conveniente. Luego *necesariamente toda delectacion proviene de alguna operacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que los mismos objetos de las operaciones no son deleitables, sino en cuanto se nos unen ó por el solo conocimiento, como cuando nos deleitamos en la contemplacion ó á la vista de algunas cosas; ó de cualquier otro modo simultáneamente con el conocimiento, como cuando alguno se deleita en conocer que posée cualquier bien, por ejemplo, riquezas ú honores ó algo semejante; las cuales cosas ciertamente no serían deleitables, si no se aprendiesen como poseidas: porque, como dice Aristóteles (Polit. l. 2, c. 3) «gran delecta» cion lleva consigo el juzgar algo pro» pio», lo cual proviene del amor natural de uno á sí mismo. Mas poseer de este modo no es otra cosa que usar de las cosas ó poder usar de ellas, y esto se ve-

(1) Segun la doctrina aquí espuesta toda delectacion tiene por causa alguna operacion: mas no toda operacion la produce, sino solo las que son proporcionadas y convenientes al operante, como el mismo Santo Doctor enseña (Sent. 4, d. 46; C. 3, a. 2 y 3; y en la solucion al arg. 3.º de este mismo artículo).

rifica por alguna operacion. Luego es evidente que toda delectacion se reduce á una operacion, como á su causa.

Al 2.º que áun en los casos, en que las operaciones no son los fines sino las mismas cosas operadas, estas son deleitables, en cuanto poseidas ó hechas; lo cual se refiere á algun uso ú operacion.

Al 3.º que las operaciones son deleitables, en cuanto son proporcionadas y connaturales al operante. Mas, siendo finita la potencia humana, su operacion es proporcionada á ella segun alguna medida. Por consiguiente, si la escede, ya no será proporcionada ni deleitable, sino más bien laboriosa y contristadora (1). Así el ocio y el juego, y cuanto se refiere al reposo, son deleitables, en cuanto disipan la tristeza, que resulta del trabajo.

ARTÍCULO II. — El movimiento (2) es causa de delectacion?

1.º Parece que el movimiento no es causa de delectacion: porque, segun se ha dicho (C. 31, a. 1), el bien presencialmente obtenido es causa de delectacion; por lo que dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 12) que «la delectacion no se compara »á la generacion, sino á la operacion de la »cosa ya existente». Mas lo que se mueve hácia otro, no lo posée todavía; sino que se halla como en via de generacion respecto de aquello, en el sentido de que á todo movimiento acompañan generacion y corrupcion (Phys. l. 8, t. 24). Luego el movimiento no es causa de delectacion.

2.º El movimiento induce principalmente en las obras cansancio y fatiga; y las operaciones, por el hecho mismo de ser penosas y laxantes, no son deleitables, sino más bien aflictivas. Luego el movimiento no es causa de delectacion.

3.º El movimiento implica cierta innovacion, que se opone á la costumbre. Pero las cosas habituales no son deleitables, como dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11). Luego el movimiento no es causa de delectacion.

Por el contrario, dice San Agustin (Confess. l. 8, c. 3): «qué es esto, Señor »Dios mio, que, siendo tú mismo eterna»mente gozo para tí, y los que están »cerca de tí tambien en tí se regocijan, »esta parte de cosas goce alternativa»mente con el defecto y el medro, con »los agravios y las reconciliaciones?» De donde se deduce que los hombres gozan y se deleitan en ciertas alternativas; y por lo tanto parece ser el movimiento causa de delectacion.

Conclusion. *El movimiento ó cambio de estado es causa de delectacion para nosotros, como inclusivo de todos los requisitos de ella.*

Responderémos, que para la delectacion se requieren tres cosas, á saber: el bien que deleita, la union de lo deleitable y el conocimiento de esta union; y *bajo este triple aspecto el movimiento se hace deleitable*, como dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 13; y Rhet. l. 1, c. 11). En efecto: por parte de nosotros, que nos deleitamos, la transmutacion se nos hace deleitable; porque nuestra naturaleza es mudable, y así lo que al presente nos conviene, no nos será conveniente despues; como el calentarse al fuego es conveniente al hombre en el invierno, y no en el estío. Por relacion al bien que nos deleita y que se nos une, hácese deleitable tambien la mutacion, porque la accion contínua de algo aumenta el efecto: así cuanto por más tiempo está alguno cerca del fuego, más se calienta y se deseca (3). Mas la habitud natural (4) consiste en determinada medida; y por lo tanto, cuando la presencia contínua de lo deleitable rebasa la medida de la natural capacidad, aquello deleitable *deja* ya de sérnoslo. En cuanto al mismo conocimiento, porque el hombre deséa el conocimiento total y perfecto de algo; y, no siéndole posible aprender algunas cosas simultáneamente y en totalidad, deléitale en estas el cambio, por el que cese la una

(1) *Attædians*. La edicion áurea, queriendo sin duda blasonar de mayor clasicismo y sin otro fundamento al parecer pone *accidians* (agria ó aceda), limitándose á su consabida anotacion marginal *al. attædians*, que es lo que hallamos en todas las demás sin discrepancia.

(2) En su acepcion de mutacion ó cambio, segun se esplicó en la nota 2, pág. 37, del tomo 1.º

(3) Pues áun la humedad misma del sudor llega á desaparecer bajo la accion prolongada del calor, como hace notar el P. Nicolai, para inferir que la desecacion aquí se considera únicamente como un efecto definitivo y último ó perfecto.

(4) El estado normal, decimos hoy.

y sobrevenga la otra, llegando así (1) á conocer el total. Por lo cual dice San Agustin (Confess. l. 4, c. 11): «no quie»res por lo visto que permanezcan las »sílabas, sino que pasen volando, para »dar lugar á otras y oir el todo; y así »siempre todas las cosas, de que consta »alguna sola y que no existen todas á la »vez, más deleitan todas que cada una »de ellas, si pueden sentirse todas». Si hay pues alguna cosa, cuya naturaleza sea intransmutable, sin que pueda darse en ello esceso de la natural normalidad por continuacion de lo deleitable, y que pueda contemplarse simultáneamente todo lo deleitable de la misma; no cabe en ella deleitable transmutacion: y cuanto algunas delectaciones más se acercan á esto, tanto más pueden prolongarse.

Al argumento 1.º dirémos, que lo que es movido, aunque no poséa perfectamente todavía aquello, hácia lo cual se mueve, comienza sin embargo á poseer algo de ello: y en tal sentido el mismo movimiento tiene algo de delectacion; pero no perfecta, por cuanto las más perfectas delectaciones se hallan en las cosas inmóviles (2). El movimiento se hace tambien deleitable, en cuanto por él se hace conveniente algo, que ántes no lo era, ó deja (3) de serlo, conforme á lo dicho arriba.

Al 2.º que el movimiento produce cansancio y fatiga, en cuanto escede la natural habitud: así empero el movimiento no es deleitable, sino en cuanto se remueve *(por él)* lo que la contraría.

Al 3.º que lo que se tiene la costumbre de hacer, llega á ser deleitable, en cuanto pasa á ser natural; porque la costumbre es como una segunda naturaleza. Mas el movimiento es deleitable, no ciertamente por el que se separa de la costumbre, sino más bien porque impide la corrupcion natural de la actitud natural, que podría provenir de la continuidad de alguna operacion. Así es que de la causa misma de la connaturalidad se originan la costumbre deleitable y el movimiento.

ARTÍCULO III. — **La esperanza y la memoria son causas de delectacion?**

1.º Parece que la memoria y la esperanza no son causas de delectacion: porque esta tiene por objeto el bien presente, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 13), al paso que la memoria y la esperanza tiénenlo ausente; pues la memoria se refiere á lo pasado, y la esperanza á lo futuro. Luego la memoria y la esperanza no son causa de la delectacion.

2.º Una cosa misma no es causa de *(dos)* contrarias. Es así que la esperanza es causa de afliccion; pues se dice (Prov. 13, 12): *la esperanza, que se retarda, aflige al alma.* Luego la esperanza no es causa de delectacion.

3.º Como la esperanza conviene con la delectacion en referirse *(ambas)* al bien, así tambien la concupiscencia y el amor. Luego no debe asignarse como causa de delectacion la esperanza, más bien que la concupiscencia ó el amor.

Por el contrario, dícese (Rom. 12, 12): *en la esperanza* (4) *gozosos;* y (Ps. 76, 4): *me acordé de Dios, y me deleité.*

Conclusion. *La delectacion aneja á la esperanza es de un grado medio entre el supremo de la recibida por los sentidos y el ínfimo adjunto á la memoria.*

Responderémos, que la delectacion proviene de la presencia del bien conveniente, segun que se siente ó de cualquier modo es percibido. Pero una cosa nos está presente de dos maneras: 1.ª por el conocimiento, es decir, como el objeto conocido está por su imágen en el sujeto que lo conoce; 2.ª por la realidad, esto es, una cosa está realmente unida á otra, ya en acto ó ya en potencia, segun cualquier modo de union. Ahora bien: como la union es mayor en la realidad que en la semejanza, cual es la del conocimiento, y ademas es mayor la union en acto que en potencia; hé aquí porqué *es mayor la delectacion que se verifica por el sentido,* la cual requiere la presencia del objeto sensible; *la delectacion de la esperanza tiene el segundo grado*, pues en

(1) Sucesivamente, ya que no lo alcanza con simultaneidad.
(2) Inmutables, segun lo prevenido en la nota 2, pág. 223.
(3) En la edicion de Pádua de 1712 y en alguna otra *desivit* (ha dejado de) por *desinit*, que vemos constantemente en las demas, inclusa la más antigua de Pádua (1698).
(4) De los soberanos galardones y delicias del cielo.

ella no solo es deleitable la union en virtud de la aprension, sino tambien por la facultad ó posibilidad de conseguir el bien que deleita; y *la delectacion de la memoria es del tercer grado*, por cuanto resulta únicamente de la union de aprension.

Al argumento 1.º dirémos, que la esperanza y la memoria se refieren en efecto á las cosas, que están de hecho ausentes, pero en cierto sentido presentes, ya por la aprension únicamente, ya por la misma en union con la facultad presente al ménos imaginaria *(de adquirirlas)*.

Al 2.º que nada impide que una misma sea bajo diversos conceptos la causa de *(efectos)* contrarios. Así pues la esperanza, en cuanto tiene presente la estimacion del bien futuro, causa delectacion; pero, en cuanto carece de la presencia de este, produce afliccion.

Al 3.º que el amor y la concupiscencia producen delectacion; porque todo lo amado se hace deleitable al amante, por ser el amor una especie de union ó connaturalidad del amante con lo amado. Igualmente todo lo que se deséa es deleitable á quien lo deséa, puesto que la concupiscencia es principalmente apetito de delectacion. Pero la esperanza, en cuanto implica una como certidumbre de la presencia real del bien que deleita, y que no llevan consigo ni el amor ni la concupiscencia, considérase más como causa de delectacion que estas *(pasiones)*; é igualmente más que la memoria, que es de lo pasado.

Artículo IV. — **La tristeza es causa de delectacion?**

1.º Parece que la tristeza no es causa de delectacion: porque lo contrario no es causa de lo contrario, y la tristeza es contraria á la delectacion. Luego no es causa de esta.

2.º Los contrarios producen efectos contrarios. Es así que los recuerdos de cosas deleitables son causa de delectacion. Luego los recuerdos tristes son causa de dolor, y no de delectacion.

3.º Lo que la tristeza es á la delectacion, eso es el odio respecto del amor. Pero el odio no es causa del amor, sino al contrario, segun dejamos dicho (C. 29, a. 2). Luego la tristeza no es causa de delectacion.

Por el contrario, léese (Ps. 41, 4): *mis lágrimas fueron para mí panes de dia y noche.* Por la palabra pan se entiende el placer de la delectacion. Luego las lágrimas, que se originan de la tristeza, parecen ser causa de delectacion.

Conclusion. *La tristeza puede ser causa de delectacion, ya considerada aquella en acto, ya segun que exista en la memoria.*

Responderémos que la tristeza puede considerarse de dos maneras: 1.ª segun que se halla en acto; 2.ª segun que está en la memoria. *De una y otra manera la tristeza puede ser causa de delectacion.* Así la tristeza existente en acto es causa de delectacion, en cuanto trae á la memoria la cosa amada (1), de cuya ausencia alguno se contrista; y sin embargo con la sola aprension (2) de ella se deleita. La memoria de la tristeza se erige en causa de la delectacion por la evasion subsiguiente, pues se considera como un bien el carecer de un mal: por lo tanto, cuando el hombre conoce haberse libertado de algunas cosas tristes y dolorosas, acrécese en él la materia del gozo, de lo cual dice S. Agustin (De Civ. Dei, l. 22, c. últ., y más espresamente San Greg. Moral. l. 4, c. 31) que «muchas veces » recordamos alegres las cosas tristes, y » en salud los dolores; y entónces nos » alegramos y estamos más contentos», y añade (Conf. l. 8, c. 3) que «cuanto » mayor ha sido el peligro en el combate, » tanto más intenso es el regocijo en el » triunfo».

Al argumento 1.º dirémos, que lo contrario es algunas veces *per accidens* causa de su contrario, como lo frio calienta á veces (Phys. l. 8, t. 8); y del mismo modo la tristeza es *per accidens* causa de delectacion, en cuanto por ella se aprende algo deleitable.

Al 2.º que el recuerdo de cosas tristes, en cuanto son tristes y contrarias á las deleitables, no producen delectacion, sino en cuanto el hombre se ve libre de ellas;

(1) Cuyo recuerdo no puede ménos de venir acompañado de alguna delectacion, cualquiera que sea la tristeza producida por su ausencia ó privacion actual.

(2) Contemplacion ó perspectiva, cual si presente estuviera.

y asímismo el recuerdo de las cosas deleitables, por el hecho de haberse perdido, puede producir la tristeza.

Al 3.° que tambien el odio puede ser *per accidens* causa del amor; á la manera que algunos se aman, por cuanto odian una misma cosa.

ARTÍCULO V. — **Las acciones de otros son para nosotros causa de delectacion?**

1.° Parece que las acciones de otros no son para nosotros causa de delectacion: porque la causa de la delectacion es el bien propio unido; y las operaciones de otros no nos están unidas: luego no son para nosotros causa de delectacion.

2.° La operacion es un bien propio del que obra. Si pues las operaciones de otros son para nosotros causa de delectacion, por igual razon todos los otros bienes de ellos lo serán: lo cual es á todas luces falso.

3.° La operacion es deleitable, en cuanto procede del hábito que nos es innato, por lo cual dice Aristóteles (Eth. l. 2, c. 3): «es preciso considerar como » delectacion surgiendo de la obra la » señal del hábito contraido». Pero las operaciones de otros no proceden de los hábitos que están en nosotros, sino más bien de los que están en ellos. Luego las operaciones de otros no son deleitables á nosotros, sino á los que las ejecutan.

Por el contrario, dícese (II Canon. Joann. 4): *mucho me he gozado* (1), *porque he hallado de tus hijos que andan en verdad.*

Conclusion. *Las operaciones de otros pueden sernos causa de delectacion bajo un triple aspecto.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) para la delectacion se requieren dos cosas: la consecucion del bien propio y el conocimiento de este bien conseguido; y *la operacion de otro puede ser causa de delectacion en tres conceptos:* 1.° en cuanto por la operacion de otro conseguimos algun bien; y así las operaciones de aquellos, que nos hacen algun bien, nos son deleitables, porque lo es el recibir bien de otro; 2.° en cuanto de las operaciones de otros nos resulta algun conocimiento, ó alguna estimacion del propio bien; por lo cual los hombres se deleitan en ser alabados ú honrados por otros, pues por esto adquieren la prueba de que en sí mismos tienen algo bueno: y, como esta opinion se corrobora más por el testimonio de los buenos y de los sabios, los hombres se deleitan más en estos honores y alabanzas; como, por ser el adulador un encomiador ficticio (2), hé aquí porqué son deleitables á algunos las adulaciones. Siendo pues objeto del amor algun bien y la admiracion de algo grande; por esto mismo es deleitable ser amado y admirado de otros, en cuanto por ello adquiere el hombre la estimacion de su propia bondad ó grandeza, en las que alguno se deleita. 3.° En cuanto las acciones mismas de otros, si son buenas, se estiman como un bien propio á impulso del amor, que hace estimar al amigo como idéntico á sí mismo; y á causa del odio, que hace estimar el bien de otro como contrario á sí, viene á ser deleitable la mala accion del enemigo: en cuya comprobacion se lee (I Cor. 13, 6) que *la caridad no se goza* (3) *de la iniquidad, mas se congratula con la verdad.*

Al argumento 1.° dirémos, que la operacion de otro puede estarme unida ya por el efecto segun el primer modo (4); ya por la aprension, conforme al segundo; ya *(en fin)* por el afecto con arreglo al tercero.

Al 2.° que aquel razonamiento se refiere al tercer concepto, y no á los dos primeros.

Al 3.° que las operaciones de otros, aunque no procedan de los hábitos en mí existentes, producen sin embargo en mí algo deleitable; ó bien, me sugieren la estimacion ó aprension del propio hábito *(mio)*; ó proceden del hábito de quien me es uno conmigo por el amor.

(1) Habla á una señora llamada Electa, á quien dirige esta 2.ª carta canónica.

(2) Por cuanto sus elogios son lisonjas, aunque simuladas y sin la sinceridad propia de quien encomia cualidades ó méritos legítimos y ciertos.

(3) Pero sí el odio; pues trata el Apóstol de señalar los caractéres distintivos del amor legítimo y cristiano bajo el nombre de caridad, cual si dijera: «no se deleita la caridad, » como el odio, en la maldad».

(4) El 1.° de los tres conceptos esplicados en el cuerpo del desarrollo demostrativo de la tésis.

ARTÍCULO VI. — **Hacer bien á otros es causa de delectacion?**

1.º Parece que el hacer bien á otro no es causa de delectacion: porque esta proviene de la consecucion del bien propio, segun se ha dicho (a. 5); y el hacer bien á otro no pertenece á la consecucion del propio bien, sino por el contrario á su transmision. Luego más parece ser causa de tristeza que *(no)* de delectacion.

2.º Aristóteles dice (Eth. l. 4, c. 1) que «la mezquindad *(illiberalitas)* es »más connatural á los hombres que la »prodigalidad»; y de esta es propio el hacer bien á otros, al paso que lo es de aquella el desistir de hacerlo. Siendo pues la operacion connatural deleitable á cada uno (Eth. l. 7, c. 11; y l. 10, c. 4 y 5), parece que el hacer bien á otros no es causa de delectacion.

3.º Efectos contrarios proceden de causas contrarias. Pero algunos de ellos, que pertenecen á hacer mal, son naturalmente deleitables al hombre, como el vencer, acriminar, ó increpar á otros, y áun el castigar respecto de los enojados, como dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11). Luego el hacer bien más es causa de tristeza que de delectacion.

Por el contrario, dice Aristóteles (Polit. l. 2, c. 3) que «dar con largueza »*(largiri)* y auxiliar á los amigos ó á »los estraños es deleitabilísimo».

Conclusion. *El hacer bien á otro puede ser causa de delectacion por su triple respecto á los efectos, al fin y al principio.*

Responderémos, que el hecho mismo de *hacer bien á otro puede ser causa de delectacion por tres consideraciones:* 1.ª por relacion al *efecto*, que es el bien obrado en otro; en cuya conformidad, segun que reputamos como nuestro el bien de otro por causa de la union del amor, nos deleitamos en el bien por nosotros hecho á otros, y principalmente á los amigos como en *(nuestro)* propio bien; 2.º por relacion al *fin*, como cuando alguno, haciendo bien á otro, espera conseguir algun bien para sí mismo de Dios ó del hombre, pues la esperanza es causa de delectacion (1); 3.º por relacion al *principio;* y de este modo el mismo hacer bien á otro puede ser deleitable por comparacion á tres principios, de los cuales uno es la facultad de hacer el bien, segun la cual el hacer bien á otro es deleitable, en cuanto por ello se inspira el hombre una idéa de la abundancia del bien en él existente, del que puede comunicar á otros: así es como los hombres se deleitan en sus hijos y en sus propias obras, como que les hacen participar de su propio bien. El segundo principio es la inclinacion habitual *(habitus inclinans)*, por la que se hace connatural á uno el hacer beneficios y que los hombres generosos se complazcan en dar otros. El tercer principio es el motivo; como cuando uno es inducido por otro, á quien ama, á ser benéfico en favor de alguno: pues todo cuanto hacemos ó sufrimos por el amigo, es deleitable, por ser el amor la causa principal de la delectacion (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la dádiva, en cuanto es indicio de propio bien, es deleitable; pero, en cuanto priva de él, puede contristar, como cuando es inmoderada.

Al 2.º que la prodigalidad supone una dádiva inmoderada, que repugna á la naturaleza; y por eso se dice que es contraria á ella.

Al 3.º que vencer, reprender y castigar no son cosas deleitables, en cuanto son en mal de otro, sino en cuanto redundan en el propio bien, el cual ama el hombre más que odia el mal de otro. Vencer es deleitable naturalmente, por cuanto produce la estimacion de la propia escelencia: por cuyo motivo los juegos, en que hay certámen y puede resultar victoria, son mayormente deleitables; y en general todos los combates, en que cabe la esperanza del triunfo. El reconvenir é increpar pueden ser causa de delectacion por dos motivos: 1.º en cuanto el hombre halla en eso una prueba de su propio saber y superioridad, puesto que el increpar y corregir es propio de los sabios y de los superiores; 2.º en cuanto alguno increpando y reprendiendo hace bien á otro, lo cual es deleitable, como queda dicho. Para el airado es deleitable el castigar, en cuanto parece apartar de sí la aparente minoracion, resultante al parecer de la ofensa (*læsione*)

(1) Segun queda demostrado (a. 3).
(2) V. C. 26, a. 5 y 6.

precedente; pues, cuando alguno es herido por otro, aparece como rebajado por él en esto, y deséa sustraerse á esta humillacion, devolviendo el daño recibido. Así pues resulta notorio que el hacer bien á otro puede ser deleitable *per se;* pero el hacerle mal no lo es, sino en cuanto pertenece al bien propio.

ARTÍCULO VII. — **La semejanza es causa de delectacion?**

1.º Parece que la semejanza no es causa de delectacion: porque gobernar y presidir implica cierta desemejanza; y no obstante eso es deleitable naturalmente (Rhet. l. 1, c. 11): luego la desemejanza es más causa de delectacion que la semejanza.

2.º Nada más desemejante á la delectacion que la tristeza; pero los que la padecen, son los que más buscan delectaciones (Ethic. l. 7, c. 14). Luego la desemejanza es mas bien causa de la delectacion que la semejanza.

3.º Los que estan hartos de algunas delectaciones, no se deleitan en ellas; sino que más bien se fastidian de ellas, como es de ver en la hartura de viandas. Luego la semejanza no es causa de delectacion.

Por el contrario: la semejanza es causa del amor, como se ha dicho (C. 27, a. 3); y el amor es causa de delectacion. Luego la semejanza es causa de delectacion.

Conclusion. *La semejanza, causa del amor por la union, lo es tambien de la delectacion.*

Responderémos, que la semejanza es una especie de unidad: por lo tanto *lo que es semejante, en cuanto es uno, es deleitable, como tambien amable*, segun lo dicho (ibid.). Y, si ciertamente lo que es semejante no corrompe el propio bien, sino que lo aumenta; es absolutamente *(simpliciter)* deleitable, como el hombre al hombre, y el jóven al jóven: mas, cuando es corruptivo del propio bien, hácese entónces *per accidens* fastidioso y contrista; no empero en cuanto es semejante y uno, sino en cuanto desune lo que es más uno. Y el que algo semejante corrompa el propio bien puede ocurrir por dos causas: 1.ª traspasando por cierto esceso la medida del propio bien, porque el bien (especialmente el corporal, como la salud) consiste en cierta adecuada medida *(commensuratione)* (1), pues los escesos en la comida y cualesquiera delectaciones corporales causan hastío; 2.ª contrariando directamente el bien propio; como los alfareros detestan á otros alfareros, no por serlo, sino en cuanto por ellos pierden su propia especialidad ó su lucro, que apetecen como su propio bien.

Al argumento 1.º dirémos, que en virtud de cierta comunicacion entre el príncipe y su súbdito hay entre ellos cierta semejanza; mediando empero cierta superioridad, por cuanto el regir y mandar pertenece á la escelencia del propio bien, toda vez que es propio de los sabios y los mejores el presidir y regir: por eso el hombre se apercibe así de su propia bondad; ó bien, porque mandando y presidiendo hace bien á otros, lo cual es deleitable.

Al 2.º que aquello, en que se deleita el triste, aunque no sea semejante á la tristeza, lo es sin embargo al hombre contristado; porque las tristezas contrarían al propio bien del que está triste: y por lo mismo apetecen la delectacion los que se hallan tristes, como conducente al propio bien, á modo de antídoto de lo contrario; y esta es la causa, por la que las delectaciones corporales, á las que son contrarias ciertas tristezas, se anhelan más que las delectaciones intelectuales, que no tienen la contrariedad de la tristeza, segun se dirá luego (C. 35, a. 5). De aquí es que todos los animales deséan naturalmente la delectacion, porque el animal obra (2) siempre por los sentidos y el movimiento. Por el mismo motivo tambien los jóvenes principalmente deséan las delectaciones á causa de las muchas variaciones, que esperimentan en la época de su desarrollo: y asímismo los melancólicos las apetecen con vehemencia para disipar su tristeza, porque su

(1) Proporcionada á la complexion y demas condiciones orgánicas y circunstancias del sujeto.

(2) *Laborant*; acaso más propiamente se traduciría «se agitan» ó «se fatigan», y como compensacion de esa fatiga buscan deleites á su manera é instintivamente.

cuerpo se siente como corroido por el mal humor (Ethic. l. 7, c. 14).

Al 3.° que los bienes corporales consisten en cierta medida; y por lo tanto toda redundancia de los semejantes corrompe el propio bien; razon por la que se convierte en causa de hastío y de tristeza, en cuanto contraría el bien propio del hombre.

ARTÍCULO VIII. — **La admiracion es causa de delectacion?**

1.° Parece que la admiracion no es causa de delectacion: porque «admirarse »es propio de ser ignorante», como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22). Es así que la ignorancia no es deleitable, y sí la ciencia. Luego la admiracion no es causa de la delectacion.

2.° La admiracion es principio de sabiduría, como camino á la investigacion de la verdad (Met. c. 2). Pero más deleitable es contemplar lo ya conocido que buscar lo ignorado, como dice Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 7): porque en esto hay dificultad y obstáculo, y no en aquello; y «la delectacion proviene de operacion no »impedida» (Eth. l. 7, c. 12 y 13; y l. 10, c. 4 y 5). Luego la admiracion no es causa de delectacion, sí mas bien obstáculo á ella.

3.° Cada cual se deleita en lo acostumbrado, por lo cual las operaciones de los hábitos adquiridos por la costumbre son deleitables. Pero «lo habitual no es »admirable, como dice San Agustin (super Joann. tract. 24). Luego la admiracion es contraria á la causa de la delectacion.

Por el contrario, dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11) que «la admiracion es »causa de delectacion».

Conclusion. *Lo admirable, áun cuando en sí no sea grato, es deleitable al hombre por la satisfaccion de su deséo de saber.*

Responderémos, que alcanzar lo deseado es deleitable segun lo ántes dicho (a. 3): por lo cual, á medida que se acrece el deséo del objeto amado, auméntase más tambien la delectacion por su logro; y áun en el aumento mismo del deséo hay aumento de delectacion, por cuanto se concibe la esperanza de la cosa amada, segun lo dicho (ibid.), que el mismo deséo es deleitable por la esperanza. Y, como la admiracion es *cierto* deséo de saber, inducido en el hombre por la vista de un efecto, cuya causa ignora, ó ya porque la causa de tal efecto escede á su conocimiento ó alcances; hé aquí porqué *la admiracion es causa de delectacion, en cuanto lleva adjunta la esperanza de obtener el conocimiento de lo que se deséa saber*. Por esta misma razon *todo lo maravilloso es deleitable*, como todo lo que es raro y todas las representaciones de las cosas, *áun las que no lo son en sí mismas;* puesto que el alma gózase en confrontar unas cosas con otras, por ser esta comparacion un acto muy propio y connatural de la razon, como dice Aristóteles (Poet. c. 4): y así tambien el verse libre de grandes peligros es más deleitable, porque es admirable (Rhet. l. 1, c. 11).

Al argumento 1.° dirémos, que la admiracion no es deleitable, en cuanto la acompaña la ignorancia; sino porque encierra el deséo de conocer la causa, y porque aprende admirando algo nuevo, es decir, que él mismo es tal, cual no *(se)* juzgaba (1).

Al 2.° que en la delectacion hay dos cosas: la quietud en el bien, y la aprension de la misma. Bajo el primer concepto pues, siendo más perfecto contemplar la verdad conocida que inquirir la desconocida, las contemplaciones de las cosas sabidas son, propiamente hablando, más deleitables que las investigaciones de las ignoradas; sin embargo *per accidens* sucede respecto de esto último que las investigaciones son á veces más deleitables, segun que es mayor el deséo de que proceden. Pero el deséo se escita más por la percepcion de la ignorancia, por cuya razon el hombre encuentra mayor deleite en lo que de nuevo halla ó aprende.

Al 3.° que las cosas acostumbradas

(1) *Talem se esse, qualem non æstimabat.* En algunas ediciones (pocas y no muy comunes) se lee *talem esse, quem...*, relativo masculino que motiva y comprueba la misma version sustancialmente (ser tal, como...); porque, si con la supresion del reflexivo *se* quedase *qualem* segun la redaccion casi unánime, podría dudarse si se refería *á causam*, y no al sujeto mismo maravillado, como indudablemente debe entenderse.

son deleitables para obrar, en cuanto son como connaturales: mas las que son raras pueden ser deleitables, ya en razon del conocimiento, puesto que se deséa conocerlas por lo que tienen de admirables; ya por causa de la operacion, en cuanto por el deséo nuestra mente se inclina más á actuar intensamente en la novedad (Ethic. l. 10, c. 4): porque la operacion más perfecta produce más perfecta delectacion.

CUESTION XXXIII.

Efectos de la delectacion.

Dilucidarémos este punto en los cuatro artículos siguientes. 1.° Es propio de la delectacion dilatar? — 2.° La delectacion produce sed ó deséo de sí misma? — 3.° Impide el uso de la razon? — 4.° Perfecciona la operacion?

ARTÍCULO I. — **Compete á la delectacion el dilatar?** (1)

1.° Parece que la espansion *(dilatatio)* no es efecto de la delectacion; porque toda delectacion parece pertenecer más bien al amor, segun lo que dice el Apóstol (II Cor. 6, 11): *nuestro corazon se ha dilatado;* y así tambien del precepto de la caridad se dice (Ps. 118, 96): *tu mandamiento es ancho sin medida.* Pero la delectacion es otra pasion distinta del amor. Luego la dilatacion no es efecto de la delectacion.

2.° Por cuanto una cosa se dilata, se hace más capaz de recibir. La accion de recibir pertenece al deséo, cuyo objeto es la cosa aún no habida. Luego la dilatacion parece pertenecer más al deséo que á la delectacion.

3.° La contraccion se opone á la dilatacion; y la contraccion parece corresponder á la delectacion, pues estrechamos lo que firmemente queremos retener, y tal es la afeccion del apetito respecto á la cosa que deleita. Luego la dilatacion no pertenece á la delectacion.

Por el contrario, dícese con respecto á la espresion del gozo (Is. 60, 5): *verás y te enriquecerás, y tu corazon se maravillará y ensanchará.* Ademas la misma delectacion recibe su nombre de la dilatacion, denominándose *(lætitia)* alegría (2), como se ha dicho (C. 31, a. 3, al 3.°)

Conclusion. *La dilatacion, cuyo nombre denota metafóricamente movimiento espansivo, compete á la delectacion segun sus dos requisitos.*

Responderémos, que la latitud es cierta dimension de la magnitud de los cuerpos, y únicamente se dice así por metáfora respecto de las afecciones del alma. *Dilatacion empero indica como un movimiento hácia la latitud, y compete á la delectacion relativamente á los dos requisitos necesarios para esta:* de los cuales uno es de parte de la potencia aprensiva, que se apercibe de la union de algun bien conveniente, y en cuya virtud conoce el hombre haber adquirido cierta perfeccion, que es grandeza espiritual, por cuyo motivo se dice que el ánimo del hombre se agranda ó dilata por la delectacion; y el otro por parte de la potencia apetitiva, que asiente á la cosa deleitable y reposa en ella, brindándosela en cierto modo para acogerla en sí íntimamente; y de este

(1) Dar espansion ó desahogo al ánimo, para obrar con desembarazo y atenuar la fatiga y pena, que entorpecen la libertad de accion é inutilizan á veces los esfuerzos de la voluntad.

(2) Deséo de lo que no se disfruta, y delectacion por lo que se tiene ó posée, como es bien palmario y claro.

modo se dilata el afecto del hombre por la delectacion, como prestándose á contenerla en su interior.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se trata de espresiones metafóricamente usadas, nada se opone á que una misma cosa se atribuya á diversos objetos segun diversas semejanzas: y así la dilatacion pertenece al amor por razon de cierta estension, en cuanto el afecto del amante se estiende á otros, hasta el punto de cuidar no solo de lo suyo sino tambien de lo de otros; pero á la delectacion, en cuanto algo se amplía en sí mismo, como haciéndose más capaz.

Al 2.º que el deséo adquiere en efecto cierta amplitud de la idéa del objeto deseado, pero mucho más de la presencia del que ya le deleita: porque el ánimo se entrega al objeto, que ya le deleita, con preferencia á la cosa deseada y no poseida; puesto que la delectacion es el fin del deséo.

Al 3.º que el que se deleita, estrecha en efecto la cosa deleitante, adhiriéndose á ella fuertemente; pero ensancha su corazon, para gozar de ella perfectamente.

Artículo II.— **La delectacion produce sed y deséo de ella misma?**

1.º Parece que la delectacion no escita el deséo de sí misma: porque todo movimiento cesa, cuando llega al reposo. Pero la delectacion es como una quietud del movimiento del deséo, segun ántes se ha dicho (C. 23, a. 4; y C. 30, a. 2). Cesa pues el movimiento del deséo, una vez ya llegado á la delectacion. Luego esta no causa el deséo.

2.º Lo opuesto no es causa de su opuesto. Mas la delectacion se opone de algun modo al deséo por parte del objeto; porque el deséo aspira al bien no obtenido, y la delectacion versa sobre el bien ya poseido. Luego no causa el deséo de sí misma.

3.º El hastío repugna al deséo. Es así que la delectacion produce hastío la mayor parte de las veces. Luego no induce el deséo de sí misma.

Por el contrario, el Señor dice (Joann. 4, 13): *todo aquel que bebiere de esta agua, volverá á tener sed;* por cuya agua se significa segun S. Agustin (Tract. 15 in Joan.) la delectacion corporal.

Conclusion. *La delectacion en acto* [1] *produce solo accidentalmente sed ó deséo de la misma, como apetito de lo aún no obtenido; pero en concepto de intensidad del afecto y remocion del hastío* [2] *prodúcela* per se *y grande, siendo espiritual; mas de ningun modo* [3], *si es corporal: y* por último, *segun que está en la memoria* [4] *y no en acto, la escita por su naturaleza misma.*

Responderémos, que la delectacion puede considerarse de dos modos: 1.º segun que existe en acto; 2.º estando en la memoria. Ademas la sed ó el deséo pueden tomarse en dos acepciones: 1.ª propiamente, en cuanto implica apetito de cosa no habida; 2.ª en general, segun que importa esclusion del fastidio. Ahora bien: *existiendo en acto, la delectacion no causa sed ó deséo de sí misma, propiamente hablando, sino únicamente* per accidens; *mas, si se entiende por tal sed ó deséo el apetito de cosa no habida, entónces la delectacion no produce en absoluto esa sed ó deséo*, porque la delectacion es la afeccion del apetito respecto de la cosa presente. Sucede empero que el objeto presente no es perfectamente poseido; y esto puede provenir ó de parte del objeto obtenido, ó de parte del sujeto que lo posée. Por parte de dicho objeto poseido, en cuanto no se posée todo entero simultáneamente, sino que se recibe sucesivamente; y, miéntras uno se deleita en lo que tiene, deséa apropiarse lo que le falta; al modo que el que oye la primera parte de un verso, en la cual se deleita, deséa oir la otra, como dice San Agustin (Confess. l. 4, c. 11): *de este modo casi todas las delectaciones corporales inducen sed ó deséo de sí mismas, hasta tanto que se consuman;* como que las tales delectaciones van anejas á algun movimiento, cual es notorio en los placeres de la comida. Por parte del sujeto poseedor, como cuando uno no posée inmediata y perfectamente alguna cosa perfecta en sí misma, sino que la adquiere paulatinamente; á la manera que en este mundo nos deleitamos en la percepcion parcial é imperfecta del conocimiento divino, y esta misma delectacion escita en nosotros la sed ó el deséo del

conocimiento perfecto; que es como puede entenderse lo que leemos (Eccli. 24, 29): *los que me beben, aún tendrán sed. Mas, si por sed ó deséo se entiende únicamente la intensidad del afecto, que disipa el hastío; así las delectaciones espirituales producen más principalmente esta sed ó deséo de ellas mismas;* porque las delectaciones corporales, desbordándose por su escesivo acrecentamiento *(superexcrescentiam)* ó continuidad sobre la normal capacidad, llegan á hacerse fastidiosas, como se ve en la delectacion de la comida: por cuya causa, cuando uno llega ya á lo perfecto en las delectaciones corporales; le hastían, y á veces apetece algunas otras. Pero las delectaciones espirituales no sobrepujan las fuerzas naturales, sino que perfeccionan la naturaleza: por consiguiente, cuando se llega á la consumacion en ellas, entónces se hacen más deleitables; á no ser que accidentalmente, en cuanto se asocian á la operacion contemplativa algunas acciones de las fuerzas corporales, que por la asiduidad en el obrar se fatigan: en este sentido puede entenderse aquello (Eccli. 24, 29) de que *los que me beben, aún tendrán sed:* porque áun de los ángeles, que conocen perfectamente á Dios y en él mismo se deleitan, se dice (I. Petr, 1, 12): *en quien deséan mirar los ángeles.* Si se considera empero *la delectacion, segun que está en la memoria y no en acto, naturalmente y* per se *escita la sed ó deséo de sí propia,* cuando el hombre torna á aquella disposicion, en la cual le era deleitable lo que es ya pasado: mas, si esta disposicion ha cambiado en él el recuerdo de la delectacion no se la produce, sino que le fastidia, lo mismo que al harto el recuerdo de la comida.

Al argumento 1.° dirémos que, cuando la delectacion es perfecta, entónces se halla en un absoluto reposo y cesa el movimiento del deséo en su tendencia á lo poseido; pero, siendo imperfecta, no cesa por completo.

Al 2.° que lo que se tiene imperfectamente, se tiene en parte *(secundum quid)* y en parte no: por lo cual puede existir á la vez respecto de ello deséo y delectacion.

Al 3.° que las delectaciones producen de un modo el hastío y de otro *(diverso)* el deséo, segun lo dicho.

ARTÍCULO III. — **La delectacion impide el uso de la razon?**

1.° Parece que la delectacion no impide el uso de la razon: porque el reposo es lo que más contribuye al debido uso de la misma, por lo cual se dice (Phys. l. 7, t. 20) que «en el asiento y la quie» tud el alma se hace sabia y prudente», y (Sap. 8, 16): *entrando en mi casa, descansaré con ella,* con la sabiduría. Siendo pues la delectacion cierta quietud, síguese que no impide y más bien secunda el uso de la razon.

2.° Las cosas que no están en el mismo sujeto, aunque sean contrarias, no se impiden *(recíprocamente).* Pero la delectacion existe en la parte apetitiva, y el uso de la razon en la parte aprensiva. Luego la delectacion no impide el uso de la razon.

3.° Lo que halla impedimento en otra cosa, parece transformarse en cierto modo por ella. El uso empero de la potencia aprensiva más bien mueve á la delectacion, que es movido por esta; porque es causa de ella. Luego la delectacion no impide el uso de la razon.

Por el contrario, dice Aristóteles (Eth. l. 6, c. 5) que «la delectacion cor» rompe la apreciacion de la prudencia».

Conclusion. *Las delectaciones propias ó anejas al acto de la razon* [1] *no impiden su uso, al que más bien coadyuvan; pero las delectaciones corporales, como estrañas al uso de la razon* [2], *sí la impiden de varios modos.*

Responderémos, que (Eth. l. 10, c. 5) «las delectaciones propias aumentan las » operaciones, pero las estrañas las impi» den». Hay pues cierta delectacion, procedente del mismo acto de la razon, como cuando uno se deleita contemplando ó raciocinando: y *tal delectacion no impide el uso de la razon, ántes bien la auxilía;* pues ejecutamos con más atencion aquello, en que nos deleitamos, y la atencion ayuda á la operacion. Mas *las delectaciones corporales impiden el uso de la razon por tres motivos:* 1.° á causa de la distraccion; porque segun lo dicho (C. 4, a. 1, al 3.°) ponemos grande atencion en las cosas que nos deleitan; y, cuando la intencion (1) se aplica tenazmente *(for-*

(1) «Atencion» segun algunos.

titer) á una cosa, debilítase respecto de otras, ó se aparta totalmente de ellas: así que, si la delectacion corporal es grande, ó privará por completo del uso de la razon, atrayendo hácia sí *(toda)* la intencion del ánimo, ó lo entorpecerá considerablemente. 2.° Por razon de la contrariedad; por cuanto ciertas delectaciones escesivamente exorbitantes son contrarias al órden racional; y en este sentido dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 5) que «las delectaciones corporales falséan » *(corrumpunt)* el juicio de la pruden- » cia»; no empero el especulativo, que no es contrariado por la delectacion, como por ejemplo *(en cuanto á)* que los tres ángulos de un triángulo son iguales (1) á dos rectos: pero lo perjudican doblemente (2) del primer modo (3). 3.° Segun cierta ilacion, es decir, en cuanto la delectacion corporal es seguida de alguna modificacion del cuerpo, mayor aún que en otras pasiones, cuanto con más vehemencia es afectado el apetito por el objeto presente que por el ausente. Pero estas perturbaciones corporales impiden el uso de la razon, como se advierte en los ébrios, que tienen el uso de la razon trabado ó impedido.

Al argumento 1.° dirémos, que la delectacion corporal lleva en sí ciertamente la quietud del apetito en lo deleitable, la cual á veces contraría á la razon; pero por parte del cuerpo siempre supone modificacion; y por ambos motivos impide el uso de la razon.

Al 2.° que la potencia apetitiva y la aprensiva son en efecto diversas, pero de una misma alma; y por lo tanto, cuando la intencion de esta se aplica con vehemencia al acto de la una, no puede ejercer el contrario de la otra.

Al 3.° que el uso de la razon requiere el debido uso de la imaginacion y demas potencias sensitivas, que se sirven de órganos corporales; y por consiguiente el uso de la razon es impedido por la modificacion corporal, impedido el acto de la potencia imaginativa y de las demas fuerzas sensitivas.

Artículo IV. — **La delectacion perfecciona la operacion?**

1.° Parece que la delectacion no perfecciona la operacion: porque toda operacion humana depende del uso de la razon; y la delectacion lo impide, como se acaba de demostrar (a. 3): luego la delectacion no perfecciona, ántes debilita la operacion humana.

2.° Nada es perfectivo de sí mismo ó de su causa: y, siendo la delectacion una operacion, como se dice (Eth. l. 7, c. 12 y 13; y l. 10, c. 4), lo cual debe entenderse ó esencial ó causalmente; síguese que la delectacion no perfecciona la operacion.

3.° Si la delectacion perfecciona la operacion; ó la perfecciona como fin, ó como forma, ó como agente. Mas no la perfecciona como fin, porque no se procuran las operaciones por causa de la delectacion, sino más bien al contrario, segun se ha dicho (a. 3); ni tampoco á modo de *(causa)* eficiente, pues más bien la operacion es causa eficiente de la delectacion; ni por último como forma, puesto que la delectacion no perfecciona la operacion como cierto hábito segun Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 4). Luego la delectacion no perfecciona la operacion.

Por el contrario, dícese (ibid.) que «la delectacion perfecciona la operacion».

Conclusion. *La delectacion perfecciona la operacion bajo el doble aspecto de fin y de causa agente.*

Responderémos, que *la delectacion perfecciona la operacion de dos modos*: 1.° á manera de fin, no precisamente como se da el nombre de fin á aquello, por que algo es, sino segun que se denomina fin todo bien que sobreviene completivamente; en cuyo concepto dice Aristóteles (Eth. l. 10, ibid.) que «la delectacion » perfecciona la operacion, como cierto fin

(1) «Suman lo mismo que (ó su suma es igual á la de) dos » rectos», que es como debe enunciarse en el tecnicismo exacto de la ciencia geométrica este tan conocido é importantísimo teorema, cuyas consecuencias y aplicaciones á la teoría fundamental de los triángulos constituyen ademas una de las bases más sólidas y científicas de la Trigonometría. Nótase aquí cierta incorreccion nada comun en el estilo del Santo Doctor, prueba palmaria de su candorosa ingenuidad sin menoscabo alguno de su tan profunda como vasta erudicion.

(2) En lo especulativo y en lo práctico.

(3) Por la distraccion originada en la atencion á causa del deleite corpóreo ó físico, que en efecto enerva la energía de la razon en sus operaciones, como cada cual habrá podido observar en sí mismo con demasiada frecuencia y sin género de duda. Hé aquí porqué se avienen tan mal y áun llegan á ser incompatibles con el asíduo trabajo mental los inmoderados goces materiales.

»que sobreviene», es decir, en cuanto á este bien, que es la operacion, sobreviene otro bien, que es la delectacion, la cual importa sosiego del apetito en el bien presupuesto; 2.° por parte de la causa agente, no en verdad directamente, pues dice Aristóteles (Ethic. l. 10, ibid.) que «la »delectacion perfecciona la operacion, no »como el médico al sano, sino como la »salud»; sí empero indirectamente, en cuanto el agente, porque se deleita en su accion, atiende á ella con más vehemencia y con mayor solicitud la ejecuta: y en este sentido dice Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 5) que «las delectaciones au»mentan sus propias operaciones é impi»den las estrañas».

Al argumento 1.° dirémos, que no toda delectacion impide el acto de la razon; sino la corporal, que no proviene del acto de la razon, y sí del acto del *(apetito)* concupiscible, que se acrece por la delectacion: mas la delectacion consiguiente al acto de la razon robustece el uso de esta.

Al 2.° que (Phys. l. 2, t. 30) acontece ser dos cosas causa recíprocamente una de otra, siéndolo la una eficiente y la otra final: y bajo este concepto la operacion produce delectacion como causa eficiente, en tanto que la delectacion perfecciona la operacion á modo de fin, como queda dicho (1).

Al 3.° es ya palmaria la solucion con lo espuesto.

CUESTION XXXIV.

De la bondad y malicia de las delectaciones (2).

Proponémonos á este intento cuatro tésis. 1.ª Toda delectacion es mala? — 2.ª Dado que no, son todas buenas? — 3.ª Alguna delectacion es la mejor? — 4.ª La delectacion es la medida ó la regla, segun la cual se juzgue de lo bueno ó malo moralmente?

ARTÍCULO I. — **Toda delectacion es mala?**

1.° Parece que toda delectacion es mala: porque lo que corrompe la prudencia é impide el uso de la razon, parece ser malo en sí; puesto que «el bien del »hombre está en ser conforme á la razon», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 21). Pero la delectacion corrompe la prudencia é impide el uso de la razon, y en tanto mayor grado cuanto las delectaciones son mayores. Por esto en las delectaciones carnales, que son las más intensas, es imposible entender nada (3) (Ethic. l. 7, c. 11), y San Jerónimo

(1) A la manera que la hermosura es un complemento perfectivo de la juventud.

(2) Es muy digno de notarse (como advierte el C. Cayetano) que, proponiéndose el Santo disertar acerca de la moralidad (bondad ó malicia moral) de las pasiones en particular, concreta su exámen al de solas dos de ellas, la delectacion y la tristeza: lo cual se esplica bien sencillamente, con solo observar que en esas vienen en cierto modo á refundirse definitivamente todas, siendo como reguladas por esas dos, segun se colige clara y áun espresamente de lo que espone en esta C. 34 y despues en la C. 39 respectivamente.

(3) Harto sabido es que el abuso de los placeres sensuales de carácter erótico, y con especialidad el onanismo ó mansturbacion, llegan á perturbar las funciones mentales hasta el estremo del idiotismo y con harto lamentable frecuencia hasta la enajenacion y la demencia: fenómeno fisiológico-psicológico-moral, cuya esplicacion suministra bastante satisfactoriamente la nueva teoría de las llamadas no sin gráfica propiedad *simpatías* orgánicas ó funcionales, á que suele servir de ejemplo como la más notoria é interesante bajo el insinuado triple aspecto la indisputable correlacion (mediata, pero íntima por demas) entre los órganos sexuales y los cerebelares, de cuya recíproca influencia presenta entre otros M. Descuret (*Medicina de las pasiones*) observaciones y ejemplos sumamente curiosos y decisivos, y pudiéramos citar no pocos individualmente con particularidad y cierta competencia escepcional los que por profesion consagramos constantemente nuestra vida á la educacion de la juventud. Hemos visto hasta dibujarse la que llaman corona de Vénus sobre un jóven de los más despejados poco ántes, á quien empero habiamos ya sorprendido en fragante vicio solitario más de una vez, y cuyos síntomas progresivamente visibles y alarmantes de estupidez, llevados hasta la incorregibilidad, concluyeron por presentárnoslo sepultado en la camisa de fuerza en la celda de un manicomio, donde espiró en muy prematura edad, víctima de su obstinacion en tan corrosivo y destructor abuso; y casos análogos pudiéramos recordar á centenares; como habrán leido acaso muchos de los que esto lean el de cierto reo, en cuyo cadáver se hallaron vestigios evidentes de eyaculacion seminal á efecto de la violenta compresion del cerebelo por el terrible tornillo empleado en su ejecucion sobre un patíbulo; lo que demuestra á su vez la influencia recíproca de este órgano en los ántes aludidos.

tambien (sup. Matth.) (1) que «en el »tiempo, en que se ejercen los actos con»yugales, no se dejará sentir la presen»cia del Espíritu Santo, áun cuando »parezca ser un profeta el que se entre»ga á la funcion generadora». Luego la delectacion es mala en sí misma, y de consiguiente toda delectacion es mala.

2.° Aquello, de que huye el virtuoso, y que procura alguno falto de virtud, parece que es de suyo malo y merece evitarse; porque (Ethic. l. 10, c. 5) «el »virtuoso es como una norma y regla de »los actos humanos», y San Pablo (I Cor. 2, 15) dice: *el hombre espiritual juzga todas las cosas.* Pero los niños y las bestias, que no tienen virtud, buscan las delectaciones; miéntras que el hombre moderado las rehuye. Luego las delectaciones son malas por sí y deben huirse.

3.° La virtud y el arte versan sobre lo difícil y el bien (Ethic. l. 2, c. 3); y ningun arte se ordena á la delectacion. Luego esta no es cosa buena.

Por el contrario, se dice (Ps. 36, 4): *ten tu deleite en el Señor;* y, pues á nada malo induce la autoridad divina, parece que no toda delectacion es mala.

Conclusion. *No todas las delectaciones son malas: sino que lo son algunas* (2) *como contrarias á la recta razon; y otras* (3) *buenas, en cuanto son conformes á ella.*

Responderémos, que (Ethic. l. 10 c. 2 y 3) algunos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, cuya opinion parece haberse fundado en que no consideraban sino las delectaciones sensibles y corporales, que son más notorias; porque áun en todo lo demas los antiguos filósofos no distinguian las cosas inteligibles de las sensibles, ni el entendimiento del sentido (De anima, l. 2, t. 150): y juzgaban malas todas las delectaciones corporales; de tal modo que los hombres propensos á las delectaciones inmoderadas, retrayéndose de ellas, llegaban al *(justo)* medio de la virtud. Pero esta apreciacion no era razonable: porque, como nadie puede vivir sin alguna delectacion sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas, consta que disfrutaban de algunas; los hombres propenderán más á ellas por sus ejemplos prácticos, desentendiéndose de sus doctrinas *(teóricas)* de palabra, siendo cierto que en las acciones y pasiones humanas, en las cuales la esperiencia es lo que más vale, los ejemplos persuaden más que las palabras (4). Debe decirse pues que *hay algunas delectaciones buenas, y otras malas*; porque la delectacion es el reposo de la potencia apetitiva en algun bien amado á consecuencia de alguna operacion. Así se la puede considerar bajo dos aspectos: 1.° de parte del bien, en que alguno se deleita tranquilo; pues lo bueno ó malo moralmente se califica segun su conformidad ó desacuerdo con la razon, como ya se ha establecido (C. 19, à. 3): á la manera que en las cosas naturales llámase natural lo que conviene á la naturaleza, é innatural lo que desdice de ella. Así pues como en lo natural hay cierta natural quietud, que se halla en lo que conviene á la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado posa en la tierra *(deorsum)*, y cierto reposo innatural en lo que repugna á la naturaleza, como si un cuerpo pesado se sostuviese en el aire *(sursum)*; así en el órden moral hay cierta delectacion buena, en cuanto el apetito superior ó inferior descansa en lo que es conforme á la razon, y cierta delectacion mala, por descansar en lo discordante con la razon y la ley de Dios. 2.° Otro argumento puede tomarse de parte de las operaciones, de las que unas son malas y otras buenas: pues á las operaciones son más afines las delectaciones adjuntas á ellas mismas, que las

(1) Nada de esto se encuentra en el lugar aquí citado; pero sí algo semejante en su epístola (*ad Ageruchiam*) titulada *De monogamia*, y más esplícitamente en Orígenes(*Hom.* 6 *in Num.*).

(2) Contra los estóicos, que pretendian ser moralmente censurables y malos todos los goces, por más legítimos que fuesen ante la naturaleza y la razon bien ordenada.

(3) Los epicúreos por el contrario santificaban á su manera y daban por lícitos y honestos todos los placeres, sin escepcion áun de los más repugnantes á la naturaleza y disonantes de la honestidad y de la racionalidad humana. Unos y otros son aquí refutados, demostrándose la exageracion, á que los llevara su espíritu de secta y su sistemático desprecio de la humanidad y del buen sentido.

(4) De Eudoxo refiere Aristóteles (Eth. l. 10, c. 2) que decia ser buena toda delectacion y arrastraba á muchos á aceptar su teoría, mucho más por el crédito y fama de su virtud que por la fuerza de su palabra; mostrándose sumamente comedido y parco en el uso de los deleites, y haciendo así creer á sus prosélitos que no tanto recomendaba la bondad de los goces por justificar los suyos, cuanto porque realmente sentia lo que dogmatizaba y tal como lo esponía en sus discursos y escritos.

concupiscencias que las preceden temporalmente: por lo tanto, siendo buenas las concupiscencias de las buenas acciones y malas las de las malas, con mayor razon las delectaciones de las buenas operaciones son buenas, y las de las malas malas.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (C. 33, a. 3) las delectaciones sobre el acto de la razon no la impiden, ni corrompen la prudencia; pero las delectaciones estrañas, como son las corporales, que ciertamente entorpecen el uso de la razon, segun se ha dicho (ibid.), ya por la contrariedad del apetito, que reposa en lo que repugna á la razon, de donde proviene el que la delectacion sea moralmente mala, ya en virtud de cierto ligámen de la razon, como en el cóito conyugal; áun cuando la delectacion se tenga en lo conforme á la razon, sin embargo impide el uso de la misma á causa de la adjunta inmutacion corporal. Pero no se sigue de esto la malicia moral; como ni el sueño, que liga el uso de la razon, es moralmente malo, si se ha incoado conforme á ella: porque áun es propio de la misma razon el que su uso tenga á veces sus interrupciones. Decimos sin embargo que esta especie de ligadura de la razon por causa de la delectacion aneja al acto conyugal, aunque no implique malicia mortal, porque no es pecado mortal ni venial, proviene no obstante de cierta malicia moral, es decir, del pecado de nuestro primer padre; pues en el estado de inocencia no tenía lugar, como consta evidentemente de lo espuesto (P. 1.ª, C. 98, a. 2) (1).

Al 2.º que el hombre moderado no evita todas las delectaciones, sino las que son escesivas y no convenientes á la razon. De que los niños y las bestias busquen las delectaciones, no se deduce que sean universalmente malas; porque Dios les ha dotado del apetito natural, que tiende hácia lo que le es conveniente.

Al 3.º que no hay arte de todo lo bueno, sino de lo esterior factible, como luego se dirá (C. 57, a. 3). En cuanto á las operaciones y pasiones existentes en nosotros más intervienen la prudencia y la virtud que el arte; y sin embargo hay algun arte productivo de la delectacion, como el de la cocina y el de la perfumería, segun se dice (Ethic. l. 7, c. 12).

ARTÍCULO II. — **Toda delectacion es buena?** (2)

1.º Parece que toda delectacion es buena: porque, como queda dicho (P. 1.ª, C. 5, a. 6), el bien se divide en honesto, útil y deleitable. Es así que todo lo honesto, como igualmente todo lo útil, es bueno. Luego toda delectacion es buena.

2.º Es bueno en sí lo que no se busca por causa de otra cosa (Ethic. l. 1. c. 6 y 7); y tal es la delectacion, pues parece ridículo preguntar á uno, porqué quiere deleitarse. Luego la delectacion es de suyo *(per se)* buena: y, como lo que se predica de algo *per se*, se le atribuye universalmente; síguese que toda delectacion es buena.

3.º Lo que es deseado por todos, parece ser bueno por sí mismo; puesto que «bueno es lo que todos los seres apete»cen» (Ethic. l. 1), y todos áun los niños y las bestias apetecen alguna delectacion. Es pues la delectacion cosa buena en sí misma, y por consiguiente toda delectacion es buena.

Por el contrario, se dice (Prov. 2, 14): *los que se alegran cuando hacen mal, y saltan de contento en cosas pésimas.*

Conclusion. *No todas las delectaciones son buenas: y entre las que lo son unas son buenas* (simpliciter) *en absoluto, por serlo así el objeto en que reposa el apetito; y otras solo relativamente* (secundum quid) *respecto de alguno, ó áun en apariencia únicamente.*

Responderémos que, así como algunos de los estóicos afirmaron que todas las delectaciones eran malas; los epicúreos á su vez supusieron que la delectacion era buena en sí misma, y por consiguiente que todas lo eran (3). Lo que parece haberles inducido á este error es que no

(1) Véanse tambien las notas allí infrapuestas.

(2) Demostrado ya en el artículo anterior que hay delectaciones buenas y malas, podría parecer supérfluo este 2.º, si no saltase á la vista el propósito de consignar con merecida especificacion el concepto de bondad distintivo entre unas y otras de las buenas (y tambien por su oposicion entre las diversas malas), insinuando al paso y como preliminar para el asunto del 3.º los diversos grados de bondad ó malicia, de que respectivamente son susceptibles unas y otras.

(3) Véanse las notas 2 y 3, pág. 235.

distingan entre lo que es bueno en absoluto y lo que lo es en cuanto á este (1). Es bueno en absoluto lo que es bueno en sí mismo: pero sucede que lo que no es bueno en sí mismo lo es relativamente á este de dos maneras : 1.ª porque le es conveniente segun la disposicion actual en que se halla, aunque la misma no sea natural; como es bueno al leproso en alguna ocasion tomar un veneno, que no es en absoluto conveniente á la complexion humana ; 2.ª porque lo que no es conveniente se estima como tal: y, como la delectacion es el reposo del apetito en el bien, si el objeto en que el apetito reposa es absolutamente bueno, la delectacion será tambien absolutamente tal y buena en absoluto ; pero, si no es buena absolutamente sino en cuanto á este, entónces ni la delectacion es absoluta sino para solo el tál, ni absolutamente buena sino *secundum quid*, ó buena en apariencia.

Al argumento 1.° dirémos, que lo honesto y lo útil se dicen segun la razon; y por lo tanto nada hay honesto ó útil, que no sea bueno; mas lo deleitable se refiere al apetito, que tiende algunas veces á lo que no es conveniente á la razon: por lo cual no todo lo deleitable es bueno con bondad moral, que se aprecia segun la razon.

Al 2.° que la delectacion no es buscada por razon de otra cosa, porque es el reposo en el fin; pero este puede ser bueno ó malo, aunque nunca es fin sino en concepto de bueno respecto de tal *(hunc)* individuo : y lo propio se verifica en la delectacion.

Al 3.° que de este modo todos los seres apetecen la delectacion, como asímismo el bien, puesto que la delectacion es el reposo del apetito en el bien. Pero, así como sucede que no todo bien apetecido es por sí y verdaderamente bueno; así tambien no toda delectacion es por sí misma y verdaderamente buena.

ARTÍCULO III. — **Alguna delectacion es lo mejor** *(optimum)*? (2)

1.° Parece que ninguna delectacion es lo mejor : porque ninguna generacion es lo mejor, puesto que la generacion no puede ser el último fin. Pero la delectacion es consiguiente á la generacion; pues en el hecho de ser algo constituido en su naturaleza, se deleita, como se ha dicho (C. 31, a. 1). Luego ninguna delectacion puede ser lo mejor.

2.° Lo que es lo mejor, no puede hacerse mejor por adicion alguna (3) ; y la delectacion se hace mejor con la adicion de algo, dado que es mejor la delectacion con virtud que sin ella. Luego la delectacion no es lo mejor.

3.° Lo que es lo mejor es universalmente bueno, como bien existente por sí: porque lo que existe *per se* es anterior y mejor que lo que existe *per accidens*. Mas la delectacion no es universalmente un bien, como queda dicho (a. 2). Luego la delectacion no es lo mejor.

Por el contrario: la beatitud es lo mejor, porque es el fin de la vida humana ; y la beatitud no existe sin delectacion, pues se lee (Ps. 15, 11): *me llenarás de alegría con tu rostro : deleites en tu derecha para siempre.*

Conclusion. *Alguna delectacion del hombre puede decirse lo mejor entre los bienes humanos, como aneja á su bienaventuranza.*

Responderémos, que Platon no supuso (como los estóicos) que todas las delectaciones eran malas, ni que todas eran buenas (como los epicúreos); sino que unas son buenas y otras malas, de modo empero que ninguna era el sumo bien ó lo mejor. Pero, en cuanto se deja colegir de sus argumentos, se aparta de lo exacto en dos conceptos: 1.° porque, observando *(él)* que las delectaciones sensibles y corporales consisten en cierto movimiento y generacion, como se nota en la hartura de manjares y semejantes, pensó que todas las delectaciones se obtenian por generacion y movimiento ; y de aquí infería que, siendo la generacion y el movimiento actos de *(ser)* imperfecto, se seguirá que la delectacion no tenia carácter de última perfeccion. Pero esto es evidentemente falso en las delectaciones

(1) *Quoad hunc*, en cuanto á determinada persona ó en un caso particular.

(2) Para la recta y más fácil inteligencia de esto recuérdense la C. 3, a. 1, y la C. 4, a. 1 y 2. Lo mejor se entiende el bien supremo ó el mayor entre todos los bienes del hombre.

(3) Porque, siendo óptimo, es inmejorable ; pues se halla en el sumo é inacrecentable grado de bondad : es « bueno por su » propia esencia ó por sí mismo », como así lo designa despues.

intelectuales: porque alguno se deleita, no solo en la produccion de la ciencia, como cuando aprende ó se admira, segun se ha dicho (C. 32, a. 2 y 8), sino tambien en la contemplacion por la ciencia ya adquirida. 2.° Porque tenia por lo mejor lo que en absoluto es el bien sumo, esto es, el bien mismo como abstracto, y no participado, que es como el mismo Dios es el sumo bien. Nosotros empero hablamos de lo mejor en las cosas humanas, y lo mejor en cada una es su fin último. Mas el fin, como se ha dicho (C. 1, a. 8), se toma en dos sentidos: la misma cosa y el uso de ella, como el fin del avaro es ó el dinero ó su posesion. Segun esto pues el último fin del hombre puede decirse, ya el mismo Dios, que es el supremo bien en absoluto; ya la fruicion del mismo, que implica cierta delectacion en el último fin: y *en tal concepto alguna delectacion del hombre puede decirse es lo mejor entre los bienes humanos.*

Al argumento 1.° dirémos, que no toda delectacion es efecto de la generacion; sino que algunas lo son de operaciones perfectas, segun lo dicho: por lo cual nada impide que alguna delectacion sea la mejor, aunque no todas sean tales.

Al 2.° que dicho razonamiento se refiere á lo mejor en absoluto, por cuya participacion todas las cosas son buenas, no haciéndose por lo tanto mejor por adicion alguna; pero es universalmente cierto en los demas bienes, que cualquiera de ellos se hace mejor por la adicion de otro. Puede tambien decirse que «la de» lectacion no es cosa estraña á la opera» cion de la virtud, sino que la es concomi» tante», segun se dice (Ethic. l. 1, c. 8).

Al 3.° que la delectacion no es por sí misma lo mejor, en cuanto es tal delectacion; sino por ser el perfecto reposo en lo mejor. Luego no se sigue forzosamente que toda delectacion sea la mejor, ó áun *(simplemente)* buena; á la manera que alguna ciencia es la más perfecta, mas no lo son todas.

ARTÍCULO IV.— **¿La delectacion es la medida ó regla, segun la cual se juzga del bien ó del mal moral?** (1)

1.° Parece que la delectacion no es la medida ó regla del bien y del mal moral: porque «todas las cosas se miden por lo » primero de su género», como se espresa (Met. l. 10, t. 3 y 4); y la delectacion no es lo primero en el género de lo moral, sino que la preceden el amor y el deséo: luego no es *(ella)* la regla de la bondad y malicia en lo moral.

2.° La medida y regla debe ser uniforme; y por eso «el movimiento más » uniforme es la medida y regla de todos » los movimientos» (Met. l. 10, t. 3). Pero la delectacion es vária y multiforme; pues unas son buenas y otras malas. Luego la delectacion no es la medida y regla de los *(actos)* morales.

3.° Más cierto juicio se forma del efecto por la causa, que al contrario. Pero la bondad ó malicia de la operacion es causa de la bondad ó malicia de la delectacion; porque «las delectaciones bue» nas son las procedentes de buena ope» racion, y malas las que provienen de » *(acciones)* malas» (Ethic. l. 10, c. 5). Luego las delectaciones no son regla y medida de bondad y malicia en lo moral.

Por el contrario, dice S. Agustin sobre estas palabras (Ps. 7, 10), *Dios, que escudriñas los corazones y los riñones,* que «el » fin de la solicitud y del pensamiento (2) » es la delectacion, á la que uno aspira»; y Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 11) que «la » delectacion es el fin del arquitecto (3), » es decir, el principal (4), al que (5) » refiriéndonos decimos de cada una de » las cosas esto malo y aquello bueno (6) » en absoluto».

Conclusion. *Segun la delectacion* [1]

(1) La verdadera y legítima medida ó regla de la moralidad de las acciones humanas es el bien honesto y propiamente dicho, segun advierte el C. Cayetano; mas la inmediata y cierta, como más conocida y notoria, lo es tambien la delectacion de la voluntad, no la del apetitivo sensitivo. Con esta sencilla observacion se comprenderá perfecta y clarísimamente el sentido y alcance de la tésis, bastante categóricamente vaciados en la *Conclusion*, tal como la formulamos en su propio lugar acostumbrado.

(2) En algunas ediciones (y entre ellas la áurea) *cognitionis* (del conocimiento) en lugar de *cogitationis*, más comun y autorizado, cual lo traducimos, ateniéndonos á Nicolai, conforme con el códice de Alcañiz y otros manuscritos.

(3) *Architectûs*, como genitivo, el cual sin embargo termina en *i*, y no en *ûs*, segun la clásica latinidad. Nicolai pone *architecton*, y las ediciones romanas, contestes todas tres con la de Pádua (1698) *architectorum* en plural; mas la de 1712 repone el singular, más verosímil en nuestro sentir segun el uso constante del Autor en cien casos análogos.

(4) «Fin», no agente; pues en varias ediciones se espresa *finis*.

(5) Segun algunos pocos *ad quam*, á la que.

(6) Otros «malo absolutamente»; entendiéndose en tal caso el primer *malum* por «malo en general» ó simplemente

de la voluntad humana se juzga principalmente, si el hombre es bueno ó malo; mas las delectaciones del apetito sensitivo [2] *no son regla de la bondad ó malicia moral.*

Responderémos, que la bondad ó malicia moral, consiste principalmente en la voluntad, segun lo dicho (C. 20, a. 1): y, si la voluntad es buena ó mala, conócese ante todo por el fin, considerado como tal aquello, en que la voluntad reposa: mas el reposo de la voluntad y de cualquier apetito en el bien es la delectacion; por lo cual *segun la delectacion de la voluntad humana se juzga principalmeute el hombre bueno ó malo.* Así que es bueno y virtuoso el que goza en el ejercicio de las virtudes, y malo el que en las obras malas. Pero *las delectaciones del apetito sensitivo no son la regla de la bondad ó malicia moral;* porque el alimento es deleitable en comun lo mismo al apetito sensitivo del bueno que del malo, con la diferencia empero de que la voluntad de los buenos se deleita en él conforme á la razon, de la que no se cuida la de los malos.

Al argumento 1.º dirémos, que el amor y el deséo son anteriores á la delectacion en el órden de la generacion; pero la delectacion les precede segun el concepto del fin, que en las operaciones prácticas tiene carácter de principio, del cual principalmente se forma el juicio, como de su regla y medida.

Al 2.º que toda delectacion es uniforme, en cuanto es el reposo en algun bien; y bajo este concepto puede servir de regla ó medida: puesto que es bueno aquel, cuya voluntad descansa en el verdadero bien; y malo aquel, cuya voluntad reposa en lo malo.

Al 3.º que, puesto que la delectacion perfecciona la operacion á modo de fin segun lo dicho (C. 33, a. 4), esta no puede ser perfectamente buena, si no va acompañada de la delectacion en el bien: porque la bondad de la cosa depende del fin; y así en cierto modo la bondad de la delectacion es causa de la bondad en la operacion.

---

malo, y el segundo malo en sí mismo y efectiva ó realmente. Añade aquí Aristóteles (y es una comprobacion de lo espuesto en la nota 1, pág. 238) que «el bueno es reconocido como »bueno, por deleitarse en el bien; y el malo se muestra tal, »deleitándose en lo malo»: lo cual en la práctica vemos efectivamente justificado por la observacion y la diaria esperiencia de que las aficiones y gustos de cada cual nos le dan á conocer tal como es en su moralidad, conforme al proloquio de Fr. Luis de Granada: «tal es cada uno, cuales son las cosas »que ama: si buenas, bueno; si malas, malo»; fundado como se ve, en la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás, en quienes se inspiraba frecuentemente en sus escritos.

CUESTION XXXV.

Del dolor y tristeza considerados en sí mismos (1).

Procederémos á tratar ahora del dolor y la tristeza, considerándolos 1.º en sí mismos; 2.º en sus causas; 3.º en sus efectos; 4.º en sus remedios; 5.º respecto de su bondad ó malicia. Acerca de lo primero se nos ofrecen ocho puntos: 1.º El dolor es pasion del alma? — 2.º La tristeza es lo mismo que el dolor? — 3.º La tristeza, ó el dolor, es contraria á la delectacion? — 4.º Toda tristeza se opone á toda delectacion? — 5.º Hay alguna tristeza contraria á la delectacion de la contemplacion? — 6.º Debe evitarse con más ahinco la tristeza que apetecerse la delectacion? — 7.º El dolor esterno es mayor que el interno? — 8.º De las especies de la tristeza.

ARTÍCULO I. — **El dolor es una pasion del alma?**

1.º Parece que el dolor no es una pasion del alma: porque ninguna pasion del alma reside en el cuerpo; y el dolor puede existir en el cuerpo, pues dice S. Agustin (De vera relig. c. 12) que «lo que se » llama dolor del cuerpo es la corrupcion » repentina de la salud de aquello, que » por el mal uso el alma lo ha hecho ac» cesible á la corrupcion». Luego el dolor no es una pasion del alma.

2.º Toda pasion del alma pertenece á la potencia apetitiva. Pero el dolor no pertenece á esta potencia, sino más bien á la aprensiva; puesto que dice S. Agustin (De nat. boni, c. 20) que «el sentido » produce dolor corporal, resistiendo á » otro cuerpo más poderoso». Luego el dolor no es pasion del alma.

3.º Toda pasion del alma pertenece al apetito animal; mas el dolor no pertenece á este apetito, y sí más bien al natural, por lo que dice S. Agustin (Sup. Gen. ad. litt. l. 8, c. 14) que «si no hubiera » quedado algun bien en la naturaleza, » ningun bien perdido nos causaría dolor » en pena». Luego el dolor no es una pasion del alma.

Por el contrario, S. Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 8) enumera el dolor entre las pasiones del alma, aduciendo aquello de Virgilio (An. l. 6, v. 733): «De aquí » en ellos (2) el temor, — deséo gozo y » dolor».

Conclusion. *El dolor, que* [1] *como la delectacion puede afectar á los apetitos intelectivo y sensitivo, dícese en cuanto á este* [2] *y es con toda propiedad una pasion del alma.*

Responderémos que, así como para la delectacion se requieren dos cosas, cuales son la union del bien y la percepcion de esta union; así tambien para el dolor requiérense la union de algun mal, que lo sea por naturaleza por privar de algun bien, y la aprension de la misma. Mas lo que va adjunto, si no está como bueno ó malo respecto del mismo á quien se une, no puede ser causa de delectacion ó dolor: lo cual hace evidente que cualquier objeto de delectacion y de dolor lo es en su concepto *(respectivo)* de bueno ó malo; y, siendo objetos del apetito lo bueno y lo malo *(precisamente)* en

(1) Véase la nota 2, pág. 234, al epígrafe de la anterior C. 34.

(2) Reducimos á estos dos octosílabos pareados el hemistiquio del poeta mantuano, cual lo cita con el mismo San Agustin tambien Macrobio (*De somno Scipion.* l. 1, c. 8): *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque*, condensando en las cuatro pasiones así enumeradas las impresiones de las almas en los lugares subterráneos, segun las revelara la Sibila á Enéas en su descenso á los campos elíseos.

cuanto tales, resulta evidente que la delectacion y el dolor pertenecen al apetito. Pero todo movimiento apetitivo ó inclinacion consiguiente á la aprension compete al apetito intelectivo ó al sensitivo; porque la inclinacion del apetito natural no proviene de la aprension del mismo que apetece, sino de otro, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 103, a. 1 y 8). Siendo cierto pues que la delectacion y el dolor presuponen en el mismo sujeto sentimiento ó alguna aprension, es evidente que *el dolor, como asímismo la delectacion, existe en el apetito intelectivo ó en el sensitivo:* y, pues todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasion segun lo dicho (C. 22, a. 2), y preferentemente los que espresan defecto; síguese que *el dolor, en cuanto reside en el apetito sensitivo, llámase con la mayor propiedad pasion del alma*, como las molestias corporales se denominan propiamente pasiones (1) del cuerpo. Por lo cual San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7) á su vez da especialmente (2) el nombre de enfermedad al dolor (3).

Al argumento 1.º dirémos, que el dolor se dice del cuerpo, porque la causa del dolor está en el cuerpo, por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al mismo; pero el movimiento de dolor está siempre en el alma, puesto que «el cuerpo no » puede dolerse, si no se duele el alma», como dice S. Agustin (implic. super. Gen. ad. litt. l. 12, c. 24) y con mayor claridad (super. Ps. 8: *Repleta est malis...*) (4).

Al 2.º que el dolor se dice ser sentido, no porque sea el acto de una potencia sensitiva, sino porque se requiere para el dolor corporal, como para la delectacion.

Al 3.º que el dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza, no porque el dolor sea acto del apetito natural, sino porque la naturaleza apetece algo como bueno; lo cual, cuando se siente apartado, suscita en el apetito sensitivo la pasion del dolor.

(1) Padecimientos, sufrimientos ó afecciones.

(2) Más exactamente hablando, lo relata impuesto por Ciceron, como puede verse en el lugar citado (c. 7), donde incluye tambien la enfermedad del ánimo, que prefiere (dice) llamar tristeza.

(3) De aquí la vulgarizada definicion del dolor: «movi» miento del apetito sensitivo, rechazando ó eludiendo el mal » presente ó aprendido como estándolo». Drioux.

Artículo II. — **La tristeza es lo mismo que el dolor?**

1.º Parece que la tristeza no es dolor: porque dice S. Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7) que «el dolor se entiende de » lo corporal, y la tristeza se refiere más » bien al alma». Luego la tristeza no es dolor.

2.º El dolor no se tiene sino del mal presente; mas la tristeza puede referirse al pasado y al futuro, como el arrepentimiento es tristeza de lo pasado, y la ansiedad de lo futuro (5). Luego la tristeza difiere por completo del dolor.

3.º El dolor parece no proceder sino del sentido del tacto; al paso que la tristeza puede provenir de todos los sentidos. Luego la tristeza no es un dolor, sino que se refiere á muchos.

Por el contrario, dice San Pablo (Rom. 9, 2): *tengo muy grande tristeza y contínuo dolor en mi corazon*, tomando en idéntico sentido las palabras tristeza y dolor.

Conclusion. *La tristeza es una de las especies del dolor, considerado este como género.*

Responderémos, que la delectacion y el dolor pueden ser producidos por dos clases de aprension: la del sentido esterno y la del interno, ya del entendimiento ó ya de la imaginacion. Mas la aprension interior se estiende á muchas más cosas que la esterior, por la razon de que todas las que caen bajo la esterior caen tambien bajo la interior, y no viceversa. Así pues sola aquella delectacion, que es procedente de aprension interior, se denomina gozo, como se ha dicho (C. 31, a. 3); é igualmente aquel solo dolor, que es producido por la interior, llámase tristeza: y, así como delectacion proviniente de la aprension esterior se denomina en verdad delectacion, mas no gozo; así el dolor derivado de la esterior se llama sí dolor, pero no tristeza. Por lo tanto *la tristeza es cierta especie de dolor*, como el gozo es una especie de delectacion.

(4) Por cuanto (añade) «no siente el cuerpo, sino el alma » por medio del cuerpo».

(5) Ya como solicitud de no incurrir de nuevo en males análogos á los ya pasados y llorados; ya en el concepto de incertidumbre acerca de la suficiencia del pesar y penitencias, para obtener el perdon de las culpas cometidas. Drioux con Nicolai.

Al argumento 1.° dirémos, que San Agustin habla allí en cuanto al uso del vocablo ; porque el de dolor se aplica con preferencia á los dolores corporales, que son más conocidos, que á los dolores espirituales.

Al 2.° que el sentido esterior no percibe sino lo presente; mas la potencia cognitiva interior puede percibir lo presente, lo pasado y lo futuro: y por lo tanto la tristeza puede recaer sobre lo presente, pasado y futuro; pero el dolor corporal, que es consecuencia de la aprension del sentido esterior, no puede referirse sino á lo presente.

Al 3.° que las cosas sensibles al tacto son dolorosas, no solo en cuanto son desproporcionadas á la potencia aprensiva, sino tambien porque son contrarias á la naturaleza; miéntras que las de los otros sentidos pueden ser desproporcionadas á la virtud aprensiva, no empero contrarían á la naturaleza sino con respecto á las sensibles al tacto. Hé aquí porqué solo el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleita en las cosas sensibles de otros sentidos segun ellas mismas; pero los demas animales no se deleitan en ellas, sino en cuanto se refieren á las sensibles del tacto, como se dice (Ethic. l. 3, c. 10) : y por lo mismo respecto á las cosas sensibles de los otros sentidos no se dice existir dolor, como contrario á la delectacion natural; sino más bien tristeza, que contraría al gozo animal. Así pues, si el dolor se entiende corporal (como más generalmente se acostumbra), se divide por oposicion á la tristeza, segun la distincion de la aprension interior y esterior; aunque con respecto á los objetos de la delectacion se estienda á mayor número que el dolor corporal: pero en su acepcion comun es el género de la tristeza, segun queda ya dicho.

ARTÍCULO III. — **La tristeza es contraria á la delectacion?**

1.° Parece que el dolor no contraría á la delectacion : porque uno de los contrarios no es causa del otro; y la tristeza puede ser causa de la delectacion, pues se lee (Matth. 5, 5) : *Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados*. Luego no son contrarias.

2.° Uno de dos contrarios no da nombre al otro. Pero en algunos el dolor mismo ó la tristeza es deleitable, segun dice San Agustin (Confess. l. 3, c. 2) que «el dolor deleita en los espectáculos» y (1) (Confess. l. 4, c. 5) que «el llanto »es cosa amarga, pero que á veces de»leita» (2). Luego el dolor no es contrario á la delectacion.

3.° Un contrario no es materia del otro; porque los contrarios no pueden

(1) No solo en las representaciones trágico-dramáticas, que al fin son simples remedos más ó ménos propios ó exagerados de hechos en sí lamentables y que inspiran dolor y lástima ; sí tambien en otros, donde la horrible realidad arranca gemidos y conmueve dolorosamente á los corazones sensibles y no depravados, cual se ve con demasiada frecuencia en las ejecuciones capitales, en que á la vista del reo estremeciéndose entre las convulsiones de una agonía espantosa, precedida de circunstancias horripilantes y seguida de una muerte violenta é instantánea, prematuramente consumada en plena salud por manos oficialmente autorizadas de un semejante de la víctima, que en nada ofendiera á su ejecutor, vénse en los semblantes de la multitud retratadas la satisfaccion y hasta la fruicion á traves de algun indefinido matiz de fria conmiseracion ; pudiendo aseverarse sin hipérbole que las nueve décimas partes de los espectadores concurren á presenciar tan lastimera perspectiva llevados de su avidez de emociones (y claro es que nadie se las procura naturalmente aflictivas) por un resto de 10 por 100 animados quizá de algun sentimiento humanitario ó plausible en cualquier otro concepto, y relatando todos luego al regresar á sus hogares los dolorosos detalles del suceso con el glacial estoicismo de quien acaba de asistir á unos juegos de Malabar ó de prestidigitacion, á un concierto filarmónico ó espléndido banquete. No es pues de estrañar se califique hoy de inconveniente ó áun de inmoral esa publicidad á todas luces fomentadora de la insensibilidad y arraigadora quizá de aviesos instintos, más bien que instigadora del escarmiento y del horror al crímen así penado con el inexorable rigor de las leyes. — ¿Y qué decir de nuestras corridas taurinas, diversion feroz, asquerosa, inmoral y sangrienta, baldon de nuestras costumbres patrias y estigma de barbarie, que no dudamos será por las generaciones futuras (como lo es ya por los estranjeros) calificada de inverosímil anacronismo ibérico en plena civilizacion, é incompatible con la cultura progresivamente humanizadora del siglo, en que vivimos? Diatriba estemporánea, dirán algunos, y tal vez no falte quien la tilde de antipatriótica espansion intempestiva. Creemos no obstante, y á despecho de los entusiasmos populares de un gran número de nuestros compatricios, que todo publicista honrado y de sano criterio, de idéas rectas y de creencias y sentimientos cristianos, debe utilizar cuantas ocasiones se le presenten de clamar contra espectáculos de la índole de los aludidos, por respeto siquiera á la dignidad y moralizacion humanas.

(2) A este propósito dice nuestro insigne poeta Breton de los Herreros *(Epístola moral sobre las costumbres del siglo)*, censurando el abuso con que hoy, cual siempre y más que nunca, se esplotan los asuntos trágicos en gracia de la hilaridad y los livianos goces de las masas :

> Y hoy que tanto se rie en la tragedia,
> No es maravilla si se queja alguno
> De que le hagan reir en la comedia.

¿Qué pues decir podría de ciertos dramas de actualidad, en los que se brinda al pueblo á celebrar con jubilosa emocion y entre delirantes aplausos pasiones y vicios tan edificantes como la seduccion y el soborno, el adulterio y el suicidio, la intriga y la infidelidad ; y de los que pudieran citarse medio centenar de títulos en boga, que atráen y apiñan las gentes en nuestros primeros coliseos?

existir simultáneamente. El dolor puede empero ser materia de la delectacion, pues dice San Agustin (lib. De pœnit. c. 13): «duélase el penitente siempre, »y gócese en su dolor»; y Aristóteles (Ethic. l. 9, c. 4) que por el contrario «el malo se duele, por haberse deleitado». Luego la delectacion y el dolor no son contrarios.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 6) que «la alegría »es la voluntad consintiendo en aquello »que queremos; y la tristeza la voluntad »disintiendo de eso mismo que queremos». Es así que el consentir y disentir son cosas contrarias. Luego la alegría y la tristeza tambien lo son.

Conclusion. *La delectacion y la tristeza ó dolor son contrarios entre sí segun sus objetos.*

Responderémos que, segun dice Aristóteles (Met. l. 10, 13 y 14), «la con»trariedad es la diferencia en cuanto á »la forma»; mas la forma ó especie de la pasion y del movimiento se toma del objeto ó del término. Luego, siendo contrarios los objetos de la delectacion y de la tristeza ó del dolor, que son el bien ó el mal presente; síguese que *el dolor y la delectacion son contrarios.*

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que un contrario sea la causa del otro *per accidens;* y de este modo la tristeza puede ser causa de la delectacion, 1.º en cuanto que la tristeza por la ausencia de alguna cosa ó por la presencia de su contraria busca con más vehemencia un objeto, en que deleitarse, á la manera que el sediento busca con mayor afan la delectacion de la bebida, como remedio contra la tristeza que esperimenta ; 2.º en cuanto por el intenso deséo de alguna delectacion no rehusa uno soportar tristezas, con tal de conseguir aquella delectacion : y de uno y otro modo el llanto presente nos conduce á la consolacion de la vida futura ; porque, por lo mismo que el hombre llora sus pecados ó por la dilacion de la gloria, merece un consuelo eterno. Igualmente lo merece tambien alguno por el hecho de no eludir, para conseguirlo, los trabajos y sufrir angustias por él.

Al 2.º que el dolor mismo puede ser deleitable *per accidens*, es decir, en cuanto le es adjunta la admiracion, como sucede en los espectáculos; ó en cuanto evoca el recuerdo de la cosa amada, y hace sentir el amor de esta, cuya ausencia deplora. Por lo tanto, como el amor es deleitable, lo son tambien el dolor y todo cuanto del amor proviene, y en que se siente amor: y en su consecuencia áun los dolores pueden ser deleitables en los espectáculos, por cuanto en ellos se deja sentir algun amor concebido á aquellos, que en los mismos se conmemoran.

Al 3.º, que la voluntad y la razon se reflejan sobre sus actos, en el sentido de que los mismos actos de estas dos facultades son considerados como buenos ó malos: y bajo este concepto la tristeza puede ser materia de la delectacion ó viceversa, no por sí misma, sino por accidente; es decir, en cuanto una y otra se perciben bajo su razon de bondad ó malicia.

ARTÍCULO IV. — **Toda tristeza se opone á toda delectacion?** (1)

1.º Parece que toda tristeza es contraria á toda delectacion : porque, así como la blancura y lo negro son especies contrarias del color; así la delectacion y la tristeza son especies contrarias de las pasiones del alma; y, pues lo blanco y lo negro se oponen entre sí universalmente, tambien asímismo la delectacion y la tristeza.

2.º Los medicamentos obran como contrarios (2). Pero cualquiera delectacion

(1) Nótese con cuidado la doble distincion (consignada en el desarrollo) de contrariedad genérica y específica, y de especificacion absoluta y respectiva ; pues en ella se cifra la clave de inteligencia fácil y recta de los diversos miembros de la *Conclusion.*

(2) Segun el antiquísimo aforismo hipocrático tan vulgarizado en la ciencia médica, *contraria contrariis curantur.* Hoy sin embargo se ensaya, no sin aceptacion por su novedad y como ménos molesta á los pacientes, el flamante principio opuesto de la escuela hannemaniana ú homeopática, *similia similibus...*, cuyos secuelas no dejan de comprobar en muchos casos la eficacia del sistema, en ruda competencia aún con la teoría alopática, que por su parte y á pesar de su inmemorial esclusivista aplicacion tampoco ha logrado un éxito bastante á dejar justificada ni con mucho su indiscutibilidad, y ménos por consiguiente su indefectibilidad. Compréndese perfectamente que ciertas morbosas alteraciones orgánicas pueden ser eficazmente atacadas por la revulsiva ó neutralizadora accion de elementos químicos, cuyas propiedades sean contrapuestas á las de aquellas ; mas la simple sindéresis deja entrever que esa especie de combate entre encontradas fuerzas puede muy naturalmente reñirse á espensas del organismo,

es un antídoto contra cualquiera tristeza (1), como demuestra Aristóteles (Eth. l. 7, c. últ.). Luego cualquiera delectacion es contraria á cualquiera tristeza.

3.° Son contrarias las cosas, que mútuamente se impiden. Es así que cualquiera tristeza impide cualquiera delectacion, como se hace constar (Ethic. l. 10, c. 5). Luego cualquiera tristeza es contraria á toda delectacion.

Por el contrario: no tienen la misma causa los *(efectos)* opuestos. Mas del mismo hábito procede el que uno se alegre de lo uno, y se entristezca de lo opuesto; porque con caridad cabe *alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran*, como se dice (Rom. 12, 15). Luego no toda tristeza es contraria á toda delectacion.

Conclusion. *La tristeza y la delectacion* [1] *respecto de un mismo objeto son recíproca y específicamente opuestas*; *sobre cosas diversas y solo segregadas* [2] *son independientes entre sí y sin oposicion en su especie respectiva; pero* [3] *siendo contrarios sus objetos, sobre no tener mútua contrariedad, hay entre ellas conformidad y afinidad; y por último* [4] *genéricamente consideradas son contrarias.*

Responderémos que, como dice Aristóteles (Met. l. 10, t. 13 y 14), «la contrariedad es diferencia segun la forma»; y la forma es ó general ó especial: por lo cual puede haber cosas contrarias segun su forma genérica, como la virtud y el vicio; y otras segun su forma específica, v. g., la justicia y la injusticia. Debe considerarse ademas que algunas cosas se especifican por formas absolutas, como las sustancias y las cualidades; y otras se especifican por su comparacion con algo estrínseco *(á ellas)*, como las pasiones y los movimientos toman su especie de sus términos ó de sus objetos. *En aquellas* pues, *cuyas especies son consideradas segun sus formas absolutas, sucede en verdad que las especies contenidas bajo géneros contrarios no son contrarias específicamente:* pero no que tengan recíprocamente alguna afinidad ó conveniencia; porque la intemperancia y la justicia, que pertenecen á géneros contrarios, cuales son el vicio y la virtud, no se oponen entre sí relativamente á su propia especie, ni tienen mútua afinidad ó conveniencia. Pero *en aquellas, que se especifican segun su relacion con algo que las es estrínseco, suelen darse especies de géneros contrarios, que no solo no son contrarios* entre sí, *sino que áun tienen cierta conveniencia y afinidad:* porque la habitud idéntica de cada una con su contraria induce contrariedad *(entre ellas)*, cual existe entre aproximarse á lo blanco y á lo negro; así como la identidad de relacion con cosas opuestas produce semejanza, como la de alejarse de lo blanco y acercarse á lo negro: lo cual se advierte sobre todo en la contradiccion, que es el principio de oposicion (2); puesto que en la afirmacion y negacion de una misma cosa consiste la oposicion, como lo blanco y no blanco: mas la afirmacion de uno de los contrarios y la negacion del otro originan la conveniencia y la semejanza, como si digo «negro» y «no blanco». La tristeza pues y la delectacion, como pasiones que son, se especifican por los objetos: y ciertamente segun su género son contrarias, porque la una tiende á procurar lo mismo que la otra elude, conceptos

campo (por decirlo así) en que la refriega se efectúa, cual queda sembrado de ruinas y estragos el suelo teatro de una sangrienta batalla: al paso que la reaccion entre elementos simpáticos ó afines podrá muy bien realizarse sin menoscabo ni deterioro alguno de las vísceras ú órganos pasivamente interesados en ella, siendo lanzados al esterior simultáneamente y como en pacífica avenencia los agentes patológico-terapéuticos así combinados para la curacion de la dolencia combatida. No es de nuestra competencia la decision en pro ni en contra de uno ú otro de esos dos procedimientos diametralmente antagonistas, ni somos partidarios ciegos ó sistemáticos de la preferencia del uno sobre el otro: mas ¿por qué no cooperar en la medida de nuestra insignificancia sobre esta materia á desvanecer añejas preocupaciones de una parte, y por otra de novisimas ilusiones, á fuer de interesados en gracia del bien comun de la humanidad? ¿Quién ha dicho hasta ahora con autoridad infalible que no puedan muy bien darse padecimientos físicos más accesibles en su tratamiento á un sistema, y otros curables quizá con más garantías de éxito por el opuesto? Y ¿qué inconveniente veda á la ciencia utilizar sus observaciones y progresos en bien de la humanidad doliente, sin aferrarse en proclamar universalmente axiomático el antiguo proloquio, ni fallar *á priori* y sin datos suficientes (como no puede haberlos aún) contra las tentativas laudables de mejoramiento por parte de la moderna doctrina? La rutina y la inesperiencia comparecen aquí en rudo choque, cuando por la razon y el interes del bien comun debieran á nuestro juicio conciliarse la esperiencia con la imparcial observacion y con las legítimas inducciones de la serena ciencia.

(1) De aquí la conveniencia de neutralizar con gratos alicientes la melancolía habitual de los hipocondriacos ó de carácter tétrico, debido al predominio de su temperamento hepático ó bilioso, y confortar con escenas alegres é impresiones placenteras el ánimo abatido por padecimientos crónicos ó sufrimientos morales ó de cualquier género y procedencia.

(2) Véase la nota 3, pág. 160, del T. 1.°

que con respecto al apetito son como la afirmacion y la negacion racionalmente, segun se dice (Ethic. l. 6, c. 2). Por lo tanto *la tristeza y la delectacion acerca de un mismo* (objeto) *son opuestas recíprocamente en su especie; pero la tristeza y la delectacion sobre cosas diversas* (no *siendo estas* opuestas, sino *independientes)* no *son* recíprocamente opuestas segun su especie, y sí *solo aisladas*, como entristecerse por la muerte de un amigo, y deleitarse en la contemplacion. Pero, *si los objetos diversos son contrarios; entónces la delectacion y la tristeza, no solo no son específicamente contrarias, sino que hay entre ellas conveniencia y afinidad*, como alegrarse del bien y entristecerse del mal.

Al argumento 1.° dirémos, que lo blanco y lo negro no derivan su especie de la relacion con algo estrínseco, como la delectacion y la tristeza: por lo tanto no hay paridad.

Al 2.° que el género se toma de la materia, como consta (Met. l. 8, t. 6); y en los accidentes el sujeto hace de materia. Quedando pues sentado que la delectacion y la tristeza son contrarias segun el género, dedúcese que en cualquiera tristeza la disposicion del sujeto es contraria á la que tiene en cualquiera delectacion: porque en toda delectacion el apetito se ha como quien acepta lo que posée; al paso que en cualquiera tristeza su actitud es la del que huye: y así por parte del sujeto toda delectacion es un antídoto contra toda tristeza, y toda tristeza un obstáculo á cualquiera delectacion, principalmente cuando la delectacion es contraria á la tristeza áun específicamente.

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 3.°; ó bien dirémos que, aunque no toda tristeza contraría á toda delectacion segun la especie, sin embargo se la opone en cuanto al efecto; dado que la una conforta la naturaleza animal, y la otra la molesta en cierto modo.

Artículo V. — **¿Hay alguna tristeza contraria á la delectacion de la contemplacion?** (1)

1.° Parece que hay alguna tristeza contraria á la delectacion de la contemplacion: porque dice San Pablo (II Cor. 7, 10) *la tristeza, que es segun Dios, engendra penitencia estable para la salud*; y referirse á Dios pertenece á la razon superior, de la que es propio el dedicarse á la contemplacion segun San Agustin (De Trin. l. 12, c. 3 y 4). Luego la tristeza se opone á la delectacion de la contemplacion.

2.° Los contrarios producen efectos contrarios: si pues uno de dos contrarios contemplado es causa de delectacion, el otro será causa de tristeza; y por lo tanto esta será contraria á la delectacion de la contemplacion.

3.° Como el objeto de la delectacion es lo bueno, así el de la tristeza es lo malo. Pero la contemplacion puede entrañar razon de mal; pues dice Aristóteles (Met. l. 12, t. 51) que «hay cierto inconveniente » en meditar ». Luego puede haber tristeza contraria á la delectacion de la contemplacion.

4.° Toda operacion, no siendo impedida, es causa de delectacion (Ethic. l. 7, c. 12 y 13; y l. 10, c. 4 y 5). Mas la operacion de la contemplacion puede ser impedida de muchas maneras, ya totalmente, ya dificultándola. Luego en la contemplacion puede haber una tristeza contraria á la delectacion.

5.° La afliccion de la carne es causa de tristeza; y, segun leemos (Eccl. 12, 12), *la frecuente meditacion es afliccion de la carne*. Luego la contemplacion tiene una tristeza contraria á la delectacion.

Por el contrario, se dice (Sap. 8, 16): *no tiene amargura su conversacion* (de la sabiduría), *ni tedio su trato, sino alegría y gozo*. La conversacion y trato con la sabiduría se verifica por la contemplacion. Luego no hay tristeza alguna, que sea contraria á la delectacion de la contemplacion.

Conclusion. *La delectacion en algun objeto aneja á su contemplacion* [1] *puede ser contrariada por alguna tristeza: mas la habida sobre la contemplacion misma* [2] *ni admite* per se *tristeza contraria, ni* [3] *adjunta* per se; *aunque* [4] *puede* per accidens *é indirectamente mez-*

(1) Entiéndese por contemplacion, propia y estrictamente hablando, la consideracion ó meditacion de la verdad, que es el bien del entendimiento, segun se define en la solucion al arg. 3.°; y el Santo establece como preliminar para el desarrollo de su tésis la distincion entre la contemplacion como *causa* ó como *objeto* de la delectacion: nótese bien esto.

clársela, en cuyo único caso [5] *es así contrariada por ella.*

Responderémos, que la delectacion de la contemplacion puede entenderse de dos modos. 1.° Entendiéndose que la contemplacion es causa de la delectacion, y no su objeto; y entónces la delectacion no proviene de la misma contemplacion, sino del objeto contemplado. Puede empero contemplarse algo nocivo y triste, así como algo conveniente y deleitable: por consiguiente *nada obsta á que la delectacion de la contemplacion así considerada pueda tener una tristeza contraria.* 2.° Puede significar que la contemplacion es el objeto y la causa de la delectacion, como cuando alguno se deleita en lo mismo que contempla; y en tal acepcion, como dice San Gregorio Niseno (Nemesio, lib. de nat. hom. c. 18), «á esta delecta» cion en la contemplacion no se opone » tristeza alguna»; y lo mismo indica Aristóteles (Topic. l. 1, c. 13, loc. 2; y Ethic. l. 10, c. 3): lo cual debe entenderse hablando *(per se)* en absoluto. La razon es, porque la tristeza *per se* es contraria á la delectacion sobre un objeto contrario, como la delectacion procedente del calor es contraria á la tristeza efecto del frio. Mas nada hay contrario al objeto de la contemplacion: porque las razones de los contrarios, segun que son aprendidas, no son contrarias; sino que un contrario es la razon de conocer el otro. Luego *no puede haber (propiamente hablando) tristeza alguna contraria á la delectacion cifrada en la contemplacion.* Pero *ni áun la admite aneja*, al modo que las delectaciones corporales, que son como remedios contra algunas molestias; como uno se deleita en la bebida acosado por la sed, la cual una vez ya satisfecha, cesa tambien la delectacion de la bebida: porque la delectacion de la contemplacion no proviene de la remocion de alguna molestia, sino de que es deleitable por sí misma; puesto que no es generacion, como se ha dicho (C. 34, a. 3), sino cierta operacion perfecta. Pero *la tristeza se mezcla* per accidens *á la delectacion de la aprension*, y esto de dos maneras: 1.ª por parte del órgano; 2.ª por impedimento de la aprension. Por parte de los órganos se mezcla la tristeza ó el dolor con la aprension, á veces directamente en las fuerzas aprensivas de la parte sensitiva, que tienen un órgano corporal, ya por ser el *(objeto)* sensible contrario á la debida complexion del órgano (como el gusto de cosa amarga y el olor de la fétida), ya por la continuidad de lo sensible conveniente, que por su insistencia transborda con esceso las fuerzas habitualmente normales, conforme á lo dicho (C. 33, a. 2); y así la aprension de lo sensible, ántes deleitable, viene á hacerse enojosa. Pero estos dos fenómenos no tienen lugar directamente en la contemplacion de la mente, por no tener ésta órgano corporal; por lo cual se ha dicho en el pasaje aducido (arg. *Por el contrario)* que «la con» templacion de la mente no tiene ni » amargura ni tedio». Mas, como la mente humana en la contemplacion se sirve de las fuerzas aprensivas sensitivas, en cuyos actos sobreviene el cansancio; por esta razon indirectamente se mezcla alguna afliccion ó dolor á la contemplacion, pero *de ninguno de los dos modos la tristeza adjunta* per accidens *á la contemplacion contraría la delectacion de esta:* porque la tristeza, que sirve de obstáculo á la contemplacion, no contraría su delectacion, ántes bien tiene afinidad y conveniencia con la misma, segun resulta de lo dicho (a. 4); en tanto que la tristeza ó afliccion, que proviene del cansancio corporal, no se refiere al mismo género, sino que está separada enteramente: y así es evidente que *ninguna tristeza es contraria á la delectacion producida por la misma contemplacion, ni se la une tristeza alguna sino* per accidens.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella tristeza, que es segun Dios, no proviene de la contemplacion misma de la mente, sino de algo que la mente contempla; es decir, del pecado, que la mente considera como contrario á la delectacion (1) divina.

Al 2.° que las cosas, que son contrarias en el órden de la naturaleza, segun se hallan en la mente, no tienen contrariedad: porque las razones de los contrarios no son contrarias, sino que más bien uno de ellos es la razon de conocer el

(1) Así comunmente con el códice de Alcañiz y las ediciones romanas antiguas, como tambien Nicolai. La áurea y las de Pádua con García ponen *dilectioni* (al amor de Dios) por *delectationi* (complacencia ó voluntad y beneplácito).

otro (1); por cuya causa la ciencia de los contrarios es única.

Al 3.º que la contemplacion en sí misma nunca implica razon de mal, puesto que no es otra cosa que la consideracion de lo verdadero, que es el bien del entendimiento; y sí solo *per accidens*, es decir, en cuanto la contemplacion de una cosa más vil impide la contemplacion de lo mejor; ó lo es por parte del objeto contemplado, al cual se aficiona desordenadamente el apetito.

Al 4.º que la tristeza, que sirve de obstáculo á la contemplacion, no contraría la delectacion de esta, sino que la es afin, como queda dicho.

Al 5.º que la afliccion de la carne accidental é indirectamente se refiere á la contemplacion de la mente, segun se ha indicado.

ARTÍCULO VI. — **¿Debe evitarse más la tristeza que apetecerse la delectacion?** (2)

1.º Parece que más bien debe huirse la tristeza que apetecerse la delectacion: porque dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 36) que «nadie hay, que no rehuya más »el dolor que apetezca el deleite». Aquello empero, que todo el mundo admite comunmente, parece ser natural. Luego es natural y conveniente huir más de la tristeza que apetecer la delectacion.

2.º La accion del contrario contribuye á la rapidez é intensidad del movimiento; pues el agua caliente se congela mejor y más pronto como dice Aristóteles (Meteor. l. 1, c. 12). Pero la fuga de la tristeza tiene por causa la contrariedad de lo que contrista; miéntras que el apetito de la delectacion no proviene de alguna contrariedad de objeto que contriste, sino más bien de la conveniencia de lo que deleita. Luego la fuga de la tristeza es mayor que el apetito de la delectacion.

3.º Cuando uno combate por medio de la razon una pasion más fuerte, tanto más laudable es y virtuoso; porque «la »virtud tiene por objeto lo difícil y bue»no» (Ethic. l. 2, c. 3). Pero el fuerte, que resiste al movimiento repulsivo del dolor, es más virtuoso que el morigerado, que resiste al movimiento apetitivo de la delectacion; pues dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 4) que «los fuertes y los »justos son los más honrados». Luego es más vehemente el movimiento repulsivo de la tristeza, que el apetitivo de la delectacion.

Por el contrario: «el bien es más »fuerte que el mal», como hace constar San Dionisio (De Div. nom. c. 4, p. 4, lect. 21 y 22). Es así que la delectacion es apetecible por razon de lo bueno, que es su objeto; y el huir de la tristeza lo es por causa del mal. Luego es más fuerte el apetito de la delectacion que la fuga de la tristeza.

Conclusion. *Naturalmente y* per se [1] *es mayor el apetito de la delectacion que la fuga de la tristeza;* ó bien: *la propension de la potencia apetitiva á la delectacion es (propiamente hablando) mayor naturalmente que á huir de la tristeza; aunque* [2] per accidens *suele alguno eludir con más ahinco la tristeza que apetecer la delectacion.*

Responderémos que, *hablando en absoluto, el apetito de la delectacion es más fuerte que la fuga de la tristeza.* Y la razon es, porque la causa de la delectacion es el bien conveniente, y la del dolor ó tristeza es algun mal que repugna. Puede empero existir algun bien conveniente sin disonancia alguna, miéntras que ningun mal puede ser del todo repugnante sin alguna conveniencia; y por lo tanto la delectacion puede ser íntegra y perfecta, mas la tristeza es siempre parcial: de donde se infiere ser mayor naturalmente el apetito de la delectacion que la fuga de la tristeza. Hay tambien otra razon, y es la de que el bien, que es el objeto de la delectacion, es apetecido por sí mismo; al paso que el mal, objeto de la tristeza, es repulsivo (*tan solo*) como

(1) Como el mal se conoce por la ausencia ó privacion del bien, segun lo espuesto en la 1.ª P., T. 1.º, pág. 407, nota 2.

(2) El sentido de la propuesta es segun Silvio: «la tristeza »y el objeto que la produce incita á la fuga de este con más »enérgico impulso que la delectacion y lo deleitable atráen »con su aliciente á procurárselo?»; ó bien: «¿el apetito es »estimulado con mayor vehemencia y eficacia á evitar el mal »que lo es á desear y perseguir el bien?» Recuérdese la antítesis entre el amor y el odio en cuanto á la preponderancia de uno ú otro bajo este mismo punto de vista del mayor ó menor grado de respectiva intensidad, tal como queda dilucidado (C. 29, a. 3) y resuelto en términos análogos á los de la solucion de la tésis aquí discutida; con la diferencia empero de añadirse aquí á los dos aspectos allí considerados (de la impresion sensible y de la desproporcion ó parangon) un tercero fundado en el efecto, segun oportunamente hace notar el C. Cayetano.

privacion de bien: y lo que existe *per se* es mejor que lo que es *per accidens;* lo cual se advierte bien en los movimientos naturales, porque todo movimiento natural es más intenso á su conclusion, segun que se aproxima al término conveniente (1) á su naturaleza, que al principio, cuando se aleja del que la conviene; como que la naturaleza tiende más á lo que la conviene que á huir de lo que la repugna. Así tambien pues *la inclinacion de la potencia apetitiva, hablando en propiedad, tiende con más vehemencia á la delectacion que á eludir la tristeza.* No obstante *per accidens suele alguno huir más bien de la tristeza que desear la delectacion;* y esto acontece de tres maneras: 1.ª Por parte de la aprension: porque, como dice San Agustin (De Trin. l. 10), «se siente más el amor, cuando lo »promueve la necesidad» (2); pero de la necesidad del objeto amado procede la tristeza, ocasionada por la pérdida de algun bien amado ó por la accion *(incursu)* de algun mal contrario: necesidad que no afecta á la delectacion, la cual reposa en el bien ya poseido. Siendo pues el amor la causa de la delectacion y de la tristeza, tanto más se huye de esta, cuanto más se siente aquel, por cuanto le contraría. 2.ª De parte de la causa, que contrista ó infiere dolor, la cual repugna al bien más amado que aquel, en que nos deleitamos; porque amamos más la conservacion natural del cuerpo que el placer de la comida, y así es que por temor al dolor procedente de castigos *(corpóreos)* ó semejantes, que contrarían al bienestar del cuerpo, renunciamos á los placeres de la mesa ú otros de igual índole. 3.ª De parte del efecto, es decir, en cuanto la tristeza impide, no una sola, sino todas las delectaciones.

Al argumento 1.º dirémos, que eso, que dice San Agustin, que «más se elude el dolor que se apetece el deleite», es verdadero *per accidens* y no *per se;* como se colige evidentemente de lo que despues añade: «como quiera que (3) áun »á las bestias más feroces las vemos »abstenerse de los mayores placeres, por »miedo á los dolores», que contrarían la vida, que es lo que más se ama.

Al 2.º que no sucede lo mismo en el movimiento procedente del interior, que en el que proviene del esterior: porque el primero más tiende á lo que es conveniente que se aleja de lo contrario, como se ha dicho acerca del movimiento natural; pero el procedente de fuera se acentúa con la misma contrariedad, porque cada ser procura á su manera resistir á su contrario como su propia conservacion; por lo cual el movimiento violento hácese al principio más intenso, y decáe cuando llega al fin. Mas el movimiento de la parte apetitiva proviene del interior, partiendo del alma hácia las cosas; y por lo tanto, hablando con propiedad, más se apetece la delectacion que se elude la tristeza: al paso que el movimiento de la parte sensitiva arranca del esterior, como de las cosas al alma, por cuya razon se siente más lo que le es contrario: y así tambien *per accidens*, en cuanto el sentido se requiere para la delectacion y la tristeza, más se huye de esta que se apetece la delectacion.

Al 3.º que el fuerte no es alabado, porque no se deja vencer racionalmente por un dolor ó tristeza cualquiera; sino porque se sobrepone á aquella, que constituye peligro de muerte: y de esta tristeza se huye más que se apetecen los placeres de la mesa ó de la carne, á que se refiere la templanza; como se ama más la vida que la comida ó el coito. Pero el morigerado es más alabado, porque no busca los placeres del tacto, que porque no rehuye las tristezas contrarias, segun se dice (Ethic. l. 3, c. 11).

(1) Entendiéndose dicho así por metonimia, esto es, apropiando al movimiento lo que más bien compete al móvil; pues no hay exactitud filosófica en decir conveniente á la naturaleza del movimiento el objeto, en que termina: á ménos que se entienda por este término final el reposo ó fin del movimiento en el tal objeto ó punto terminal.

(2) La ausencia del objeto amado escita más sensiblemente el amor con la avidez de tenerlo presente siempre; mostrándose por el contrario más tranquilo, sin ser por eso ménos intenso, cuando de hecho y en actualidad lo poseé y le está unido. Tal es el sentido de la frase, que interpretamos con el P. Nicolai, refiriéndola, más bien que al amor mismo, á sus manifestaciones ó á la impresion sentida y revelada en presencia ó ausencia del objeto respectivamente por el sujeto que ama.

(3) *Quandoquidem;* no *quandoque quidem*, cual se ve en algunos impresos de San Agustin, cuyo manuscrito autógrafo pone (lo mismo que los de la SUMA) *quandoquidem*, segun observa el P. Nicolai.

ARTÍCULO VII. — **El dolor esterno es mayor que el interno?**

1.° Parece que el dolor esterior del cuerpo es mayor que el dolor interior del corazon: porque el dolor esterior (1) del cuerpo proviene de una causa, que repugna al bienestar del cuerpo, en el cual reside (2) la vida: pero el dolor interior es producido por alguna imaginacion (3) de mal. Luego, como se ama más la vida que un bien imaginado, parece segun lo ántes dicho que el dolor esterno es mayor que el interno.

2.° Más mueve una cosa que su imágen. Es así que el dolor esterno proviene de la union real de algo contrario; y el dolor interno de la imágen de tal contrario aprendida. Luego es mayor el dolor esterno que el interno.

3.° Por el efecto se conoce la causa; y el dolor esterno produce mayores efectos, pues más fácilmente muere el hombre por causa de los dolores esteriores que por un dolor interno. Luego el esterior es mayor y se elude más que el interior.

Por el contrario, dícese (Eccli. 25, 17): *la tristeza del corazon es plaga universal, y la maldad de la mujer es la suma malicia.* Luego, así como la maldad de la mujer escede á otras maldades, como allí se da á entender, así la tristeza del corazon escede á todo esterno padecimiento.

Conclusion. *El dolor interno, hablando propiamente y en absoluto, es más vehemente y universal que el esterno.*

Responderémos, que el dolor esterno y el interno convienen en un punto y difieren en dos: convienen en que uno y otro son movimiento de la potencia apetitiva, como se ha dicho (a. 1); y difieren en cuanto á los dos requisitos para la tristeza y la delectacion, cuales son la causa, que es el bien ó el mal adjunto, y la aprension: porque la causa del dolor esterno es el mal unido, que repugna al cuerpo; y la del interno es el mal adjunto, que repugna al apetito. El dolor esterior resulta tambien de la aprension de los sentidos, y especialmente del tacto; como el dolor interior de la aprension interna, es decir, de la imaginacion ó tambien de la razon. Si pues se compara la causa del dolor interno con la del esterior; la una pertenece *per se* al apetito, al cual competen uno y otro dolor, y la otra por razon de otro: porque el dolor interno proviene de que algo repugna al mismo apetito; y el esterior de que algo le repugna, por repugnar al cuerpo; y siempre lo que es *per se* es anterior á lo que es por otro: y por lo tanto *bajo este concepto el dolor interno prepondera sobre el esterior.* Lo propio sucede por parte de la aprension: porque la de la razon y de la imaginacion es más honda que la del sentido del tacto. Luego, *absoluta y propiamente hablando, el dolor interior es más fuerte que el esterior:* y la prueba es que hay quien sufre voluntariamente dolores esternos, por evitar el interno; y, en cuanto no repugna el dolor esterno al apetito interior, se hace en algun modo deleitable y gustoso al gozo interior. Sin embargo á veces el dolor esterior va acompañado del interior, y entónces el dolor se aumenta, porque *no solamente el dolor interno es mayor que el esterno, sino tambien más universal;* puesto que todo lo que repugna al cuerpo puede repugnar al apetito interior, y todo cuanto es aprendido por los sentidos puede serlo por la imaginacion y la razon; y no recíprocamente. Por lo cual se dice terminantemente en el testo aducido (arg. *Por el contrario*) que «*la tristeza del corazon es una llaga total*», por cuanto áun los dolores de todos los sufrimientos esteriores se hallan comprendidos bajo la tristeza interior del corazon.

Al argumento 1.° diremos, que el dolor interno puede tambien ser de lo que contraría á la vida; y así la comparacion del dolor interno con el esterno no se debe juzgar segun los diversos males, que

(1) Así la generalidad de las ediciones con el códice de Alcañiz y la de Pádua de 1712; mas la de 1698 con Nicolai suprime la palabra *corporis*, que en alguna otra (como la romana antigua) aparece reemplazada por *cordis*, quizá por errata material.

(2) Radicalmente, por cuanto de su conservacion en aptitud de ser vivificado por el alma depende el que esta lo anime, constituyendo así la vida del conjunto ó la naturaleza completa del individuo humano.

(3) En equivalencia de aprension: ó bien, considerada la imaginacion como uno de los cuatro sentidos internos, segun queda esplicado en la 1.ª P. C. 78, a. 4 (pág. 692 del T. 1.°)

son causa del dolor, sino segun la diversa relacion de esta causa de dolor con el apetito (1).

Al 2.º que la tristeza interior no procede de la semejanza de la cosa aprendida, como de su causa: porque no se entristece el hombre interiormente por la semejanza misma de la cosa aprendida; sino de la cosa por ella representada, y que en verdad tanto más perfectamente se aprende por alguna semejanza, cuanto la semejanza es más inmaterial y abstracta. Por lo tanto el dolor interno, propiamente hablando, es mayor; como que recáe sobre un mal mayor (2), por cuanto por la aprension interior se conoce más el mal.

Al 3.º que las alteraciones corporales proceden más bien del dolor esterno, ya porque la causa de este ataca á lo adjunto al cuerpo, lo cual exige la aprension del tacto; ya tambien porque el sentido esterior es más corporal que el interno, como el apetito sensitivo lo es más que el intelectivo. Por cuya razon, como se ha dicho (C. 31, a. 4), por el movimiento del apetito sensitivo se inmuta (3) más el cuerpo, é igualmente por el dolor esterno más que por el interior.

Artículo VIII. — **¿Hay solas cuatro especies de tristeza?**

1.º Parece que S. Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 13) distingue inconvenientemente cuatro especies de tristeza, que son, postracion *(accidia)*, *(achos)* ó ansiedad segun S. Gregorio Niseno (Nemes. lib. de nat. hom. c. 19), compasion *(misericordia)* y envidia: porque la tristeza se opone á la delectacion; y no se asignan especies algunas de delectacion. Luego tampoco deben asignarse de la tristeza.

2.º La penitencia es cierta especie de tristeza, como tambien la indignacion *(nemesis)* y el celo (4), como dice Aristóteles (Rhet. t. 2, c. 9 y 11); las cuales no están comprendidas en estas especies: luego la division preestablecida es insuficiente.

3.º Toda division debe hacerse por los opuestos; y las partes de la division anterior no son opuestas recíprocamente, pues segun S. Gregorio Niseno (ibid.) »la postracion (5) es una tristeza, que »priva de la palabra; la ansiedad es una »tristeza agravante; la envidia tristeza »de los bienes ajenos; y la compasion »tristeza de los males ajenos». Sucede sin embargo que alguno se entristece de los males y bienes ajenos, y se afecta en gran manera interiormente, y pierde esteriormente la voz: luego la antedicha division no es conveniente.

Por el contrario, está la autoridad de San Gregorio Niseno y el Damasceno (ibid.) (arg. 1.º)

Conclusion. *Es razonable la distincion de estas cuatro especies de tristeza: postracion, ansiedad, compasion y envidia, segun su aplicacion á algo estraño.*

Responderémos, que el concepto de especie implica en sí el de constituirse por adicion al género; al cual puede añadirse algo de dos maneras: 1.ª en cuanto le pertenece *per se* y está contenido en él virtualmente, como racional se adiciona al animal, y tal adicion constituye verdaderas especies de un género, como lo prueba Aristóteles (Met. l. 7, t. 13; y l. 8, t. 10); 2.ª se añade tambien al género algo (6) estraño á su naturaleza, como si á *(la idéa de)* animal se agrega la de blanco ú otra semejante; y esta adicion no origina verdaderas especies de un género segun el sentido, en que comunmente hablamos de géneros y especies. A veces sin embargo se dice que algo es una especie de tal género, por cuanto tiene algo estraño, á que se atribuye carácter de género; como el carbon y la llama se dicen ser especies del fuego por la aplicacion de la naturaleza de este al combustible estraño *(á él.)* Segun el mismo modo de hablar se dice que la as-

(1) Segun que directa é inmediatamente afecte al apetito mismo, ó solo indirectamente y mediante el cuerpo, impresionado ántes desde luego: como queda esplicado en el cuerpo del artículo.

(2) Formalmente; y no materialmente, dado que la materia de uno y otro puede ser un mismo mal, aprendido interiormente, pero sufrido en el esterior.

(3) Material y mediatamente ó como *per accidens*; no *per se* ó inmediata y formalmente. Nicolai.

(4) Emulacion ó deséo de venganza.

(5) *Accidia*, quizá mejor *acedia*, como escribe M. Drioux (de *acedus*, agrio ó desabrido y como avinagrado, ó de *acetum*, vinagre), desabrimiento ó sinsabor.

(6) *Aliud verò additur* en unas ediciones: en otras *Alio modo aliquid additur*. Es sustancialmente lo mismo.

tronomía y la perspectiva son especies de las matemáticas, en cuanto los principios de esta ciencia se aplican á las cosas naturales. En este sentido pues *se asignan aquí especies de tristeza por la aplicacion del concepto de tristeza á algo estraño*, que puede ser considerado ya por parte de la causa ú objeto, ya por la del efecto: porque el objeto propio de la tristeza es el propio mal, y por consiguiente su objeto estraño puede considerarse ó bien por relacion al otro solamente, es decir, como malo, aunque no propio, cual se considera la *compasion*, que es tristeza del mal ajeno, pero en cuanto se estima como propio; ó bien bajo esta doble relacion, como que no versa ni sobre lo propio ni por malo, sino acerca de un bien ajeno, si bien bajo su aspecto de mal propio, lo cual constituye la *envidia*. Mas el efecto propio de la tristeza consiste en cierta aversion del apetito; y en tal concepto lo estraño por relacion al efecto de la tristeza puede considerarse en cuanto al otro únicamente y como impeditivo de la fuga, de donde nace la *ansiedad*, que agrava el ánimo hasta el punto de no vislumbrar refugio alguno, lo que da orígen á designarla ademas con el nombre de *angustia*. Pero, si el abatimiento se agrava hasta el estremo de paralizar los miembros esteriores, lo cual produce la *postracion* (*accidiam*) (1); en este caso lo estraño viene á serlo en el doble concepto dicho, puesto que no deja lugar á fuga, ni está en el apetito. Dícese empero que la postracion priva de la voz, porque de todos los movimientos esteriores es la que mejor espresa los conceptos y afectos internos, no solamente en los hombres, sino tambien entre los otros animales, como se dice (Polit. l. 1, c. 2.)

Al argumento 1.º dirémos, que la delectacion es producida por el bien, que se entiende en una sola acepcion; y por eso no se asignan tantas especies de delectacion, como de tristeza causada por el mal, que sobreviene de muchas maneras, como dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22.)

Al 2.º que la penitencia proviene del propio mal, que es *per se* objeto de la tristeza, por lo cual no pertenece á estas especies; y el celo (2) y la indignacion (*nemesis*) se incluyen en la envidia, como lo demostrarémos (2.ª 2.æ, C. 36, a. 2.)

Al 3.º que esta division no se funda en la oposicion de las especies, sino en la diversidad de los objetos estraños, á los cuales se aplica la nocion de tristeza, segun lo dicho.

(1) Embargo ó paralizacion, acaso mejor síncope ó mutismo.

(2) Emulacion codiciosa, por la que llevamos á mal la carencia de los bienes de otro, como doliéndonos de ellos; así como por la indignacion ó némesis nos irritamos en vista del bien, de que juzgamos indigno á su poseedor: pasiones ambas nunca exentas de envidia, por más que esta propiamente consiste en el pesar ó tristeza del bien ajeno, considerado como mengua ó cercen del propio, ó en cuanto el otro se nos aventaja.

CUESTION XXXVI.

Causas de la tristeza ó del dolor.

Sobre este asunto esplanarémos cuatro tésis: 1.ª ¿La causa del dolor es el bien perdido, ó más bien el mal adjunto? — 2.ª La concupiscencia es causa del dolor? — 3.ª Lo es el deséo de la unidad? — 4.ª Y el poderío, al que no se puede resistir?

Artículo I. — **La causa del dolor es el bien perdido, ó más bien el mal anejo?**

1.º Parece que el bien perdido es más *(directa)* causa de dolor que el mal adjunto: porque dice S. Agustin (Qq. l. 8, q. 1) que « proviene dolor de la pérdida » de los bienes temporales ». Luego por identidad de razon todo dolor proviene de la pérdida de algun bien.

2.º Queda sentado (C. 35, a. 4) que el dolor, que es contrario á la delectacion, se refiere al mismo objeto de esta. Pero la delectacion tiene por objeto el bien, como se ha dicho (ibid.). Luego el dolor proviene principalmente de la pérdida de un bien.

3.º Segun S. Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) « el amor es causa de la » tristeza, como tambien de las otras » afecciones del alma ». Es así que el objeto del amor es el bien; luego el dolor ó la tristeza se refieren más al bien perdido que al mal adjunto.

Por el contrario, dice S. Juan Damasceno (De fid. orth. l. 2. c. 12) que « el mal en perspectiva produce el temor, » y el mal presente la tristeza ».

Conclusion. *El mal anejo es más propiamente* [1] *causa de dolor ó tristeza que el bien perdido, segun que el objeto es causa de la pasion; aunque el amor, causa radical de la tristeza,* [2] *se refiere más directamente al bien perdido.*

Responderémos que, si las privaciones estuvieran en la aprension del alma, como se hallan en las mismas cosas; esta cuestion parecería de ninguna importancia: porque «el mal segun lo demostrado »(P. 1.ª, C. 48, a. 1) es la privacion del »bien», y la privacion en la naturaleza de las cosas no es sino la carencia del hábito opuesto. Segun esto pues entristecerse por el bien perdido y por el mal presente sería lo mismo. Pero la tristeza es el movimiento del apetito consiguiente á la aprension; y en esta la misma privacion tiene concepto de cierto ente, por lo cual se la llama ente de razon: así que el mal, siendo una privacion, se halla en el caso de un contrario; y de aquí que en cuanto al movimiento apetitivo ofrece diversidad de aspecto su referencia preferente al mal adjunto ó al bien perdido. Siendo pues análogo el movimiento del apetito animal en las operaciones del alma al movimiento natural en las cosas naturales; de la consideracion de estos movimientos naturales podrá colegirse la verdad: porque, examinando en los movimientos naturales el acceso y el retroceso, aquel mira *per se* á lo que es conveniente á la naturaleza, y estotro á lo que *(la)* es contrario; como un cuerpo grave se aleja *per se* de un lugar elevado, y se acerca naturalmente al inferior. Pero, si consideramos la causa de este doble movimiento, es decir, la gravitacion, la gravedad misma ántes *(per prius)* inclina hácia el lugar inferior, que retráe ó aparta del superior, de donde se separa á fin de propender á la parte baja. Así pues, siendo la habitud de la tristeza en los movimientos apetitivos á modo de fuga ó desvío, en tanto que la delectacion se ha como aspiracion ó acceso; así como la delectacion

ántes mira al bien poseido, como á su objeto propio, así la tristeza se refiere principalmente al mal anejo: pero *la causa de la delectacion y de la tristeza*, es decir, *el amor se refiere ántes al bien que al mal*. Por lo tanto *del modo que el objeto es causa de la pasion, más propiamente es causa de tristeza ó dolor el mal presente que el bien perdido.*

Al argumento 1.º dirémos que la misma pérdida del bien se aprende bajo el concepto de mal, como tambien la exencion del mal bajo el concepto de bien; por lo cual S. Agustin dice que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales.

Al 2.º que la delectacion y el dolor á ella contrario se refieren al mismo objeto, pero bajo aspecto contrario: porque, si la delectacion se funda en la presencia de algun objeto, la tristeza proviene de la ausencia del mismo; y, como en uno de los contrarios se incluye la privacion del otro, segun consta (Met. l. 10, t. 15); síguese que la tristeza respecto de un contrario se refiere al mismo en cierto modo, pero bajo contrario aspecto.

Al 3.º que, cuando de una sola causa provienen muchos movimientos, no es forzoso que todos se refieran á lo mismo, á que principalmente se refiere la causa, sino al primero solamente; pues cada uno de los otros se refiere preferentemente á aquello, que le es conveniente segun su propia naturaleza.

ARTÍCULO II. — **La concupiscencia es causa de dolor?**

1.º Parece que la concupiscencia no es causa de dolor ó tristeza: porque la tristeza por sí se refiere (1) al mal, segun se ha dicho (a. 1), miéntras que la concupiscencia es cierto movimiento del apetito hácia el bien; y el movimiento á un contrario no es causa del movimiento hácia el otro. Luego la concupiscencia no es causa del dolor.

2.º El dolor segun S. Juan Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 12) es de presente, y la concupiscencia de futuro (2): luego esta no es causa de aquel.

3.º Lo que es por sí deleitable, no es causa de dolor. Tal es la concupiscencia, como dice Aristóteles (Rhet. l. 1, c. 11.) Luego la concupiscencia no es causa de dolor ó tristeza.

Por el contrario, dice San Agustin (Enchirid. c. 24) que «la ignorancia de » lo que se debe hacer y la concupiscen» cia de cosas nocivas tienen por compa» ñeros al error y al dolor». Es así que la ignorancia es causa del error. Luego la concupiscencia es causa del dolor.

Conclusion. *La concupiscencia es algunas veces* [1] *segun su propia naturaleza causa de dolor; mas* [2] *no puede ser la causa universal y única de todo dolor.*

Responderémos, que la tristeza es cierto movimiento del apetito animal; y el movimiento apetitivo es, como hemos dicho (a. 1), semejante al apetito natural; semejanza, á que pueden asignarse dos causas, una por modo de fin y otra en cuanto al orígen ó principio del movimiento: así la causa del descenso de un cuerpo pesado, como fin, es el lugar inferior; y el principio del movimiento es la inclinacion natural procedente de la gravedad. La causa empero del movimiento apetitivo como fin es su objeto, y en este sentido hemos dicho (a. 1) que la causa del dolor ó de la tristeza es el mal adjunto; mas la causa como originaria del principio de tal movimiento es la inclinacion interior del apetito, que en verdad se inclina primeramente al bien, y de consiguiente á repeler el mal contrario. Por lo tanto el primer principio de este movimiento apetitivo es el amor, primera inclinacion del apetito para conseguir el bien; y el segundo principio es el odio, tendencia primera del apetito á eludir el mal. Pero, puesto que la concupiscencia ó el deséo es el primer efecto del amor, en el que ante todo nos deleitamos, como se ha dicho (C. 32, a. 6); por esto S. Agustin toma muchas veces el deséo ó la concupiscencia por el amor

(1) Pero bajo un concepto contrario al de la concupiscencia respecto del bien: esta lo apetece; aquella elude el mal. Hé aquí el fondo del sofisma.

(2) Realmente ó segun la aprension: porque no siempre es futuro lo que se apetece, si bien el que lo anhela lo considera tal respecto de sí mismo, áun cuando existente ya, y puede ser efectivamente futuro y áun simplemente posible; al paso que el mal productor de la tristeza es presente en realidad, salva ilusion, cual la que aflige á los locos ó fátuos y á los dormidos con la aparente actualidad de males de todo punto imaginarios ó fantásticos. Nicolai.

segun lo indicado (C. 30, a. 2, al 2.º), y bajo este concepto dice ser la concupiscencia causa universal del dolor. Mas la misma concupiscencia considerada segun su propia naturaleza es á veces causa del dolor: porque todo lo que impide al movimiento llegar á su término, es contrario á dicho movimiento; y, como lo que es contrario al movimiento del apetito contrista, de aquí es que *la concupiscencia viene á ser causa de la tristeza,* en cuanto nos apenamos *por el retardo* (en la consecucion) *del bien deseado* ó por su total desaparicion: *mas no puede ser causa universal del dolor;* porque más sentimos la pérdida de los bienes presentes, en los que ya nos deleitamos, que de los futuros, que apetecemos.

Al argumento 1.º dirémos, que la inclinacion del apetito á la consecucion del bien es causa de la inclinacion del mismo á evitar el mal, como queda dicho; y de aquí proviene que los movimientos del apetito, que se refieren al bien, se consideran causa de los movimientos del apetito con respecto al mal.

Al 2.º que lo que se deséa, áun cuando realmente sea futuro, está sin embargo presente de algun modo, en cuanto se espera: ó puede decirse que, aunque el bien deseado sea futuro; existe empero de presente el obstáculo, que produce el dolor.

Al 3.º que la concupiscencia es deleitable, miéntras subsiste la esperanza de obtener lo que se deséa; pero, desvanecida por el obstáculo interpuesto, la concupiscencia produce el dolor.

ARTÍCULO III. — **El apetito de la unidad es causa de dolor?**

1.º Parece que el apetito de la unidad no es causa del dolor: porque dice Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 3) que «esta opi» nion, que supuso que la hartura *(reple» tionem)* era causa de delectacion y la » interrupcion (1) causa de tristeza, pa» rece referirse únicamente á las delecta» ciones y tristezas relativas al alimento». Pero no toda delectacion ó tristeza es tal. Luego el apetito de la unidad no es causa universal del dolor, puesto que la hartura pertenece á la unidad, pero la interrupcion á la multitud.

2.º Toda separacion es contraria á la unidad. Si pues el dolor fuese producido por el apetito de la unidad, ninguna separacion sería deleitable: lo cual es notoriamente falso en la separacion de todo lo supérfluo.

3.º Por la misma razon apetecemos la union del bien y la remocion del mal: pero, así como la union pertenece á la unidad, que es cierta union; así la separacion es contraria á la unidad: luego el apetito de la unidad no debe ser considerado como causa del dolor más bien que el de la separacion.

Por el contrario, dice San Agustin (De lib. arbitr. l. 3, c. 23) que «el dolor, » que las bestias sienten, manifiesta en el » régimen y animacion de sus cuerpos, » cuánto apetecen las almas la unidad; » porque ¿qué otra cosa es el dolor, sino » cierto sentimiento, que no sufre la divi» sion ó corrupcion?»

Conclusion. *El amor ó el apetito de la unidad es causa del dolor.*

Responderémos, que del mismo modo que la concupiscencia ó deséo del bien *es causa del dolor*, lo es tambien *el apetito de la unidad ó el amor:* porque el bien de cada ser consiste en cierta unidad, segun que cada cual tiene en sí unidos los elementos constitutivos de su perfeccion; por lo cual áun los platónicos supusieron que lo uno (2) era principio, como asímismo *(lo es)* el bien: así pues cada cual naturalmente apetece la unidad, como tambien la bondad; por cuya razon, así como el amor ó apetito del bien *es causa de dolor*, igualmente lo es *el amor ó apetito de la unidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que no toda union perfecciona la razon del bien; sino únicamente aquella, de la cual depende que una cosa sea perfecta: y por esto mismo no es causa de dolor ó tristeza el apetito de cualquiera unidad, como algunos opinaron, cuyo parecer rechaza allí Aristóteles, por cuanto ciertas satisfacciones *(repletiones)* no son deleitables,

(1) *Incisionem*, interrupcion ó falta del alimento apetecido, privacion ó supresion: como si dijera «mordedura», pues en efecto el hambre muerde en cierto modo como un diente incisivo las paredes del estómago.

(2) Sustantivado, es decir, la unidad; no que estableciesen un solo principio, pues á continuacion se habla de otro, cual es el bien. Sería pues hasta contradictoria la traduccion, si se dijese «que habia un solo principio»; á no suponer idénticos la unidad y el bien, lo que no estaba en la intencion de los citados filósofos segun sus teorías.

como los que hartos de alimento no se deleitan comiendo; porque esta replecion ó union más bien repugnaría á la perfeccion del ser que la constituiría : por consiguiente el dolor no es producido por el apetito de cualquiera unidad; sino de aquella, en que consiste la perfeccion de la naturaleza.

Al 2.º que la separacion puede ser deleitable, ya en cuanto remueve lo que es contrario á la perfeccion del ser, ya por lo que la separacion tiene de union, por ejemplo, del *(objeto)* sensible con el sentido.

Al 3.º que se deséa la separacion de lo nocivo y corruptor, por cuanto destruyen la debida unidad : por consiguiente el apetito de esta separacion no es la primera causa del dolor, y sí más bien *(lo es)* el apetito de la unidad.

ARTÍCULO IV. — **El poderío, al que no se puede resistir, es causa de dolor?**

1.º Parece que la potestad superior no debe mirarse como causa del dolor : porque lo que está en el poder del agente, no es todavía presente, sino futuro; y el dolor tiene por causa el mal presente: luego la potestad mayor no es causa del dolor.

2.º El daño inferido es causa del dolor; pero un daño puede ser inferido tambien por poderío menor : luego la potestad mayor nó debe suponerse causa del dolor.

3.º Las causas de los movimientos apetitivos son las inclinaciones interiores del alma. Mas la potestad mayor es algo esterior. Luego no debe admitirse como causa del dolor.

Por el contrario, dice San Agustin (Lib. De nat. boni, c. 20) : «la voluntad »resistiendo á potestad mayor causa do»lor en el ánimo, y en el cuerpo el sen»tido resistiendo á otro cuerpo más po»tente».

Conclusion. *La potestad superior, á la cual no se puede resistir, es causa de dolor, durante la inclinacion contraria del apetito, y no en otro caso.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 1), el mal adjunto es causa de dolor ó tristeza, á modo de objeto (1). Luego lo que es causa de esta union del mal, debe ser considerado como causa de dolor ó tristeza. Es empero evidentemente contrario á la inclinacion del apetito el que se adhiera al mal presente; y lo que es contrario á la inclinacion de alguno, nunca sobreviene sino por la accion de otro más fuerte : por lo cual San Agustin afirma que *la potestad mayor es causa de dolor*. Pero es de saberse que, si el poder más fuerte se sobrepone, hasta el punto de transformar la inclinacion contraria en la suya propia; ya no habrá repugnancia ó violencia alguna : como cuando un agente más enérgico, disolviendo al cuerpo grave, le quita la inclinacion que tiene á descender, y entónces el ser elevado no le es violento sino natural. Así pues, si alguna potestad mayor es tan eficaz, que anula la inclinacion de la voluntad ó del apetito sensitivo; de ella no se sigue dolor ó tristeza, sino *únicamente miéntras queda la inclinacion del apetito á lo contrario.* Hé aquí porqué dice San Agustin (ibid. arg. *Por el contrario)* que «la voluntad resistiendo »á un poder más fuerte produce el do»lor» : pues, si no resistiese, sino que cediese consintiendo; no se seguiría el dolor, sino la delectacion.

Al argumento 1.º dirémos, que la potestad mayor produce el dolor, no en cuanto es agente en potencia, sino como en acto; es decir, en *tanto que* obra la union del mal disolvente.

Al 2.º que nada impide que un poder, que no es mayor en absoluto *(simpliciter)*, lo sea en algo; y por este motivo puede causar algun daño. Pero, si no fuese mayor en manera alguna; tampoco podría dañar de ningun modo, ni por consiguiente inferir causa de dolor.

Al 3.º que los agentes esteriores pueden ser causa de los movimientos apetitivos, en cuanto lo son de la presencia del objeto; y bajo este concepto es como se dice que la potestad mayor es causa de dolor.

(1) En cuanto el alma lo aprende como tal causa de tristeza : porque, por más adherente al cuerpo que se le suponga, si no afecta tambien al alma por su aprension bajo el concepto de aflictivo, no por eso produciría tristeza : así los mártires sufrian con verdadera y visible alegría los tormentos corporales; porque los consideraban más bien como apetecibles delicias y como espontáneos sacrificios en obsequio á su Dios, que no como dolores dignos de evitarse. San Andrés, por ejemplo, saludó con júbilo desde léjos á la cruz, en que iba á ser atormentado; y Santa Dorotéa esclamó en medio de sus terribles suplicios : «jamás en toda mi vida he sentido »regocijo tal, como el que hoy esperimento».

CUESTION XXXVII.

Efectos del dolor y de la tristeza.

Acerca de los efectos del dolor ó de la tristeza resolverémos los puntos siguientes: 1.° El dolor priva de la facultad de aprender?—2.° La agravacion del ánimo es efecto de la tristeza ó dolor?—3.° La tristeza ó dolor debilita toda operacion?—4.° La tristeza daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma?

ARTÍCULO I.—**El dolor quita la facultad de aprender?**

1.° Parece que el dolor no priva de la facultad de aprender; porque se dice (Is. 26, 9): *cuando hicieres tus juicios en la tierra, aprenderán justicia todos los moradores del mundo,* y más adelante (v. 16): *en la tribulacion de su murmullo instruccion tuya para ellos.* Pero de los juicios de Dios y de la tribulacion proviene dolor ó tristeza en los corazones de los hombres. Luego el dolor ó tristeza no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

2.° Escrito está (Is. 28, 9): *¿á quién enseñará la ciencia?* y *¿á quién hará entender lo oido? á los destetados de la leche, á los arrancados de los pechos,* esto es, de las delectaciones. Pero el dolor y la tristeza privan principalmente de las delectaciones; porque la tristeza impide toda delectacion, como se dice (Ethic. l. 7, c. 5), y (Eccli. 11, 29) leemos que *la malicia de una hora hace olvidar los mayores placeres.* Luego el dolor no quita, ántes bien ofrece la facultad de aprender.

3.° La tristeza interior prepondera al dolor esterior, segun lo dicho (C. 35, a. 7). Pero áun poseido de tristeza puede el hombre aprender. Luego mucho mejor con el dolor corporal.

Por el contrario, dice San Agustin (Soliloq. l. 1, c. 12): «Aun cuando me »sentía atormentado estos dias por el »más fuerte dolor de dientes, no me »dejaba repasar en mi mente sino lo »que ya acaso había aprendido; pero me »era de todo punto imposible aprender, »siéndome necesario á este efecto toda »mi decision de ánimo».

Conclusion. *El dolor intenso y que atráe hácia sí toda la atencion del alma, no solamente debilita, sino que á veces por su escesiva vehemencia quita toda voluntad y facultad de aprender.*

Responderémos que, pues todas las potencias del alma radican en la esencia única de esta; necesariamente, cuando la intencion del alma es atraida fuertemente á la operacion de una potencia, retráese de la operacion de otra: porque no puede ser más que única la intencion de una sola alma; y por lo tanto, si alguna cosa absorbe toda la intencion del alma ó su mayor parte, no consiente á la vez otra que requiera grande atencion. Es evidente por otra parte que el dolor sensible atráe á sí en gran manera la atencion del alma; porque cada cosa tiende naturalmente con toda su intencion á rechazar la contraria, como es de ver áun en las cosas naturales. No es ménos notorio que, para aprender algo de nuevo, se requiere el estudio y esfuerzo acompañados de una intencion decidida, como consta por estas palabras (Prov. 2, 4): *si buscares la sabiduría como al dinero, y la desenterráras como los tesoros; entónces entenderás la doctrina* (1). Por cuya razon, *si el dolor es intenso*, en-

(1) La Vulgata dice *timorem Domini* (el temor del Señor) en lugar de *disciplinam*, que leemos en el testo de la SUMA. Véase en el T. 1.° la nota 1 de su pág. 205.

tónces impide al hombre poder aprender algo; y tan intenso puede ser, que ni áun le sea posible á causa de su vehemencia considerar lo que ántes sabía. Sin embargo es preciso notar que estos efectos varían segun la diversidad del amor *(ó aficion)*, que el hombre tiene á aprender ó considerar; porque, cuanto mayor fuere, más fuertemente cautiva la intencion del ánimo, para entregarse por completo al dolor.

Al argumento 1.º dirémos, que la tristeza moderada, que escluye la divagacion del ánimo, puede contribuir á adquirir la ciencia, y principalmente la de aquellas cosas, por las cuales el hombre espera poder librarse de la tristeza; y de este modo *en la tribulacion del murmullo* los hombres reciben mejor la doctrina de Dios.

Al 2.º que tanto la delectacion como el dolor, en cuanto se arrogan la intencion del alma, impiden el ejercicio de la razon; por lo cual se dice (Ethic. l. 7, c. 11) que «es imposible entender algo » en el deleite mismo carnal». Pero mucho más atráe hácia sí la intencion del alma el dolor que la delectacion; como vemos áun en los seres naturales que la accion del cuerpo tiende más á su contrario: así el agua caliente esperimenta más fuertemente la accion de lo frio, y se congela más intensamente. Si pues el dolor ó la tristeza fuere moderada, podrá accidentalmente contribuir á aprender, en cuanto destruye lo escesivo de los placeres: pero por sí misma es un obstáculo; y, cuando es intensa, destruye totalmente *(la facultad de aprender)*.

Al 3.º que el dolor esterior proviene de la lesion corporal, y ya por lo mismo lleva más adjunta la modificacion corporal que el dolor interior; el cual sin embargo es mayor en cuanto á lo que hay de formal en el dolor, y que está de parte del alma. Por lo tanto el dolor corporal impide en mayor grado la contemplacion, que requiere una quietud absoluta, que el dolor interior; pero, si se hace muy intenso, atráe hácia sí la intencion de tal manera, que el hombre no puede aprender en tónces algo nuevo. Así que por causa de la tristeza San Gregorio interrumpió su Esposicion de Ezequiel, como él mismo dice (Hom. 22 in Ezech.).

ARTÍCULO II. — **La pesadumbre** (1) **del ánimo es efecto de la tristeza ó del dolor?**

1.º Parece que la opresion del ánimo no es efecto de la tristeza; pues dice San Pablo (II Cor. 7, 11): *ved aquí este mismo contristaros segun Dios cuánta solicitud engendra en vosotros; mas áun defensa, mas indignacion*, etc. Pero la solicitud y la indignacion acusan cierta escitacion del ánimo, que se opone á la pesadumbre. Luego esta no es efecto de la tristeza.

2.º La tristeza es opuesta á la delectacion; y efecto de la delectacion es la espansion, á la cual no se opone la pesadumbre sino la contraccion. Luego no se debe considerar la pesadumbre como un efecto de la tristeza.

3.º Propio es de la tristeza el absorber, como se ve (II Cor. 2, 7): *porque no acontezca que el tal sea consumido de demasiada tristeza.* Pero lo que se agrava no es absorbido, sino comprimido bajo algun peso; y lo que se absorbe, es incluido dentro de lo que lo absorbe. Luego la pesadumbre no debe estimarse efecto de la tristeza.

Por el contrario: San Gregorio Niseno (Nemes. l. de nat. hom. c. 19) y el Damasceno (De Orth. fid. l. 2, c. 13) atribuyen á la tristeza la pesadumbre.

Conclusion. *La tristeza agrava más ó ménos el ánimo, impidiéndole disfrutar del bien por él amado, llegando á veces á paralizar todo movimiento de alma y cuerpo.*

Responderémos, que se designan algunas veces metafóricamente los efectos de las pasiones del alma por su semejanza con los cuerpos sensibles, á causa de que los movimientos del apetito animal son semejantes á las inclinaciones del apetito natural. Así es como el fervor *se atribuye* al amor, la espansion á la delectacion y la *pesadumbre á la tristeza:* pues se dice que el hombre se agrava, cuando es impedido en su propio movi-

(1) *Aggravatio*, pesar ó como preocupacion, que á manera de carga produce en el ánimo abatimiento ú opresion. Así lo traducimos indistintamente por opresion ó pesar ó pesadumbre.

miento por algun peso ; y es evidente por lo dicho (C. 36, a. 1) que *la tristeza* resulta de algun mal presente, que, por lo mismo que repugna el movimiento de la voluntad, *agrava el ánimo, en cuanto le impide gozar de lo que quiere.* Y, si la fuerza del mal, que contrista, no es tan grande que quite la esperanza de eludirlo ; aunque el ánimo se agrave, por no poder apropiarse de presente lo que quiere, conserva sin embargo el movimiento, para rechazar lo nocivo, que le contrista : pero, si la intensidad del mal se exacerba, hasta hacerle perder la esperanza de eludirlo ; entónces *se paraliza por completo áun el movimiento interior del ánimo* angustiado, de suerte que no puede desahogarse por acá ni por allá ; y *á veces hasta se hace irrealizable el movimiento esterior del cuerpo*, quedando el hombre absorbido (1) en sí mismo.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella escitacion del ánimo proviene de la tristeza, que es segun Dios, merced á la adjunta esperanza del perdon del pecado.

Al 2.° que en lo concerniente al movimiento apetitivo la contraccion y la pesadumbre se refieren á lo mismo; pues en el hecho de agravarse el ánimo, de modo que no pueda dirigirse libremente á lo esterior, concéntrase en sí mismo como en sí propio contraido.

Al 3.° que se dice que la tristeza absorbe al hombre, cuando la fuerza del mal contristante, afecta tan enteramente su ánimo, que no le queda esperanza de evasion ; y asímismo tambien le agrava y lo absorbe, porque entre cosas entendidas metafóricamente hay cierta correlacion, por más que propiamente consideradas parezcan contradictorias entre sí.

ARTÍCULO III. — **La tristeza ó el dolor debilita toda operacion ?**

1.° Parece que la tristeza no impide toda operacion : porque la solicitud proviene de la tristeza, como se ve por la autoridad del Apóstol aducida (a. 2, arg. 1.°) ; y la solicitud ayuda á bien obrar, pues dice San Pablo (II Tim. 2, 15) : *cuida mucho de mostrarte..... operario, que no tiene de qué avergonzarse.* Luego la tristeza no impide la operacion, y más bien ayuda á obrar bien.

2.° «La tristeza produce en muchos » la concupiscencia » (Ethic., l. 7, c. último) (2). Es así que la concupiscencia contribuye á dar intensidad á la operacion. Luego tambien la tristeza.

3.° Como ciertas operaciones son propias de los que se regocijan, así tambien otras convienen á los que están contristados, cual la de llorar. Pero cada ser se acrece por lo conveniente al mismo. Luego algunas operaciones no son impedidas, sino mejoradas, por la tristeza.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic., l. 10, c. 4) que «la delectacion » perfecciona la operacion, y por el con» trario la tristeza la impide ».

Conclusion. *Cualquiera operacion* [1] *referida á la tristeza, como al objeto de esta, es impedida por ella; pero* [2], *considerada la tristeza como su causa, necesariamente la fomenta y perfecciona.*

Responderémos que, segun ya se ha dicho (a. 2), la tristeza á veces no agrava ó absorbe el ánimo, de manera que escluya todo movimiento interior y esterior; ántes suele suceder que algunos movimientos provienen de la tristeza misma. Así pues la operacion puede ser comparada con la tristeza de dos modos: 1.° como á aquello, de que *proviene la tristeza, en cuyo sentido esta impide cualquiera operacion ;* porque nunca lo que hacemos con tristeza lo hacemos tan bien, como lo que hacemos con delectacion ó sin tristeza, siendo la razon de esto que la voluntad es causa de la operacion humana; y por consiguiente, cuando la operacion es la que á uno contrista, necesariamente la accion se debilita; 2.° la operacion puede compararse á la tristeza como á su principio y á su causa ; y de este modo preciso es que la tal operacion se aumente por la tristeza; á la manera que, cuanto alguno se entristece más de alguna cosa, tanto más se es-

(1) *Stupidus*, como alelado ó insensato, y sin accion consciente al ménos, cual si sus miembros hubieran perdido la flexibilidad ó actividad propia, y sus potencias se hallan como embargadas ó destituidas de toda su natural actuacion ó posibilidad de funcionar.

(2) « Segun el mismo Santo Tomás (lect. 4) » : palabras y cita, que no acertamos á justificar se hayan ingerido en el testo de la SUMA en algunas de sus más modernas ediciones, como si el Santo Doctor se citase á sí mismo y con el dictado de *Divus* (Santo) ; dado que todo el testo literal se supone suyo propio : intrusion, que por otra parte podría sugerir la duda de si es otro Santo Tomás distinto del Angélico de Aquino.

fuerza por desechar la tristeza, con tal que conserve la esperanza de repelerla, pues de otro modo la tristeza no produciría movimiento ni operacion alguna.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO IV.—**¿La tristeza perjudica más al cuerpo que las otras pasiones del alma?**

1.º Parece que la tristeza no infiere al cuerpo el mayor daño: porque la tristeza tiene un ser espiritual en el alma; y las cosas, que tienen ser solo espiritual, no producen transmutacion corporal, como se ve en las intenciones (1) de los colores, que están en el aire, y que no coloran cuerpo alguno. Luego la tristeza no produce daño alguno corporal.

2.º Si la tristeza produce algun daño corporal; esto no tiene lugar, sino en tanto que está acompañada de una modificacion corporal. Es así que la modificacion corporal se halla en todas las pasiones del alma, como se ha dicho (C. 22, a. 2, al 2.º). Luego la tristeza no daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma.

3.º Dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 3) que «la ira y la concupiscencia producen » algunas locuras »; lo que parece ser el mayor daño, por ser la razon lo más escelente de cuanto hay en el hombre. La desesperacion parece tambien ser más dañosa que la tristeza, puesto que es causa de ella. Luego la tristeza no daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma.

Por el contrario, se dice (Prov. 17, 22): *el corazon alegre hace la edad florida, el espíritu triste seca los huesos;* y (Prov. 25, 20): *como la polilla al vestido y la carcoma á la madera; así la tristeza daña al corazon del hombre;* y (Eccli. 38, 19): *por la tristeza se apresura la muerte.*

Conclusion. *La tristeza daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma, impidiendo el movimiento vital del corazon.*

Responderémos, que *la tristeza es entre todas las pasiones del alma la que daña más al cuerpo.* Y la razon de esto es, porque la tristeza repugna á la vida del hombre en cuanto á la especie de su movimiento; y no solo respecto á la medida ó cantidad, como las otras pasiones del alma: pues la vida humana consiste en cierta mocion, que del corazon se difunde á los demas miembros; mocion que conviene ciertamente á la naturaleza humana segun alguna determinada medida. Si pues esa mocion se estralimita de la medida debida; repugnará á la vida humana en cuanto medida de la cantidad, mas no en cuanto á la semejanza de la especie: pero, si se impide el curso de la tal mocion, repugnará á la vida segun su especie. Es de notar empero en todas las pasiones del alma que el cambio corporal, que es en ellas material, está en armonía y proporcion con el movimiento del apetito, que es formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada á la forma. Luego aquellas pasiones del alma, que implican un movimiento del apetito en seguimiento de algo, no repugnan á la mocion vital en la especie; pero pueden repugnarla en cuanto á la cantidad, como el amor, el gozo, el deséo y otras semejantes. Por lo tanto estas pasiones segun su especie favorecen á la naturaleza del cuerpo; pero escesivas pueden perjudicarle: mas las pasiones, que importan movimiento del apetito con cierta fuga ó retraimiento, se oponen á la mocion vital, no solo segun la cantidad, sí tambien segun la especie del movimiento; y por lo mismo son absolutamente dañosas, como el temor, y la desesperacion, y más que todas la tristeza, que agrava el ánimo con el mal presente, cuya impresion es más fuerte que la del futuro.

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que el alma mueve naturalmente al cuerpo, el movimiento espiritual del alma es naturalmente la causa de la modificacion corporal: y no sucede lo mismo en cuanto á las intenciones espirituales, que no tienen naturalmente la mision de mover otros cuerpos, no destinados á ser movidos por el alma.

(1) *Intentionibus*, no *intensionibus*, como se lée en algunas ediciones, no teniendo presente sin duda el significado de esta locucion en diversos pasajes de la SUMA, que es el de ciertas emanaciones transeuntes y como difundidas en el ambiente, por las que los colores afectan ó impresionan la vista, y así esta los percibe; á diferencia de otras, que llama *quiescentes in anima*. Nicolai.

Al 2.° que las otras pasiones van acompañadas de transmutacion corporal, conforme segun su especie á la mocion vital; pero la tristeza prodúcela contraria, segun lo ántes dicho.

Al 3.° que el uso de la razon es impedido por causa más leve, que la que disolvería la vida; pues vemos que muchas enfermedades quitan el uso de la razon, sin que priven de la vida. Y no obstante el temor y la ira principalmente causan gravísimo daño corporal á causa de la influencia de la tristeza adjunta por la ausencia del objeto que se deséa; y áun la tristeza misma priva de la razon, como se ve en aquellos, que por causa del dolor se vuelven maniáticos ó melancólicos.

CUESTION XXXVIII.

Remedios de la tristeza ó del dolor.

Sobre estos considerarémos: 1.° El dolor ó la tristeza se mitiga por cualquiera delectacion? —2.° Y por el llanto? — 3.° Por la compasion de los amigos? — 4.° Por la contemplacion de la verdad? — 5.° Por el sueño y los baños?

ARTÍCULO I. — **Mitígase el dolor ó la tristeza por cualquiera delectacion?**

1.° Parece que no cualquiera delectacion mitiga cualquier dolor ó tristeza: porque la delectacion no mitiga la tristeza, sino en cuanto la contraría; puesto que las medicinas actúan sobre los contrarios (1) (Ethic. l. 2, c. 3), y no toda delectacion contraría á cualquiera tristeza, segun se ha dicho (C. 35, a. 4). Luego no cualquiera delectacion mitiga cualquier tristeza.

2.° Lo que produce la tristeza, no la mitiga. Es así que algunas delectaciones producen la tristeza; pues, segun se lee (Ethic. l. 9, c. 4), «el malo se entristece, » por haberse deleitado». Luego no toda delectacion mitiga la tristeza.

3.° Refiere San Agustin (Confess. l. 4, c. 7) que él mismo huyó de su patria, en la cual acostumbraba á conversar con un amigo suyo ya difunto; «porque sus ojos » le buscaban ménos allí, donde no te» nían costumbre de verle». De aquí se puede colegir que todas aquellas cosas, en las que nuestros amigos muertos ó ausentes comunicaron con nosotros se nos hacen gravosas con la pena de su muerte ó de su ausencia: y, por cuanto lo más comun á ellos y nosotros fueron delectaciones, estas mismas vienen á sernos onerosas en nuestro dolor. Luego no toda delectacion mitiga toda tristeza.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. últ.) que «la delectacion » ahuyenta la tristeza, bien sea la con» traria, ó ya contingente (2), si es in» tensa».

Conclusion. *Toda delectacion de cualquiera procedencia contraría y por consiguiente mitiga cualquiera tristeza.*

Responderémos que, segun consta de lo espuesto (C. 33, a. 1), la delectacion es cierto reposo del apetito en el bien conveniente; y la tristeza proviene de aquello, que repugna al apetito. La delectacion se halla respecto de la tristeza en los movimientos apetitivos en la misma relacion, que en los cuerpos el descanso con la fatiga procedente de alguna alteracion innatural; porque áun la mis-

(1) Véase la nota 2, pág. 243.

(2) Nicolai añade aquí entre paréntesis y por vía de aclaracion (que por cierto no parece necesaria) (*id est*, *quælibet*) «es decir, cualquiera»: insercion injustificable, y no autorizada por manuscrito alguno ni en las demas ediciones, y que en todo caso estaría en su lugar al márgen, pero no en el testo por razones análogas á lo apuntado en la nota 2 de la página 258.

ma tristeza implica cierta fatiga ó padecimiento de la potencia apetitiva. Así pues como todo reposo del cuerpo suministra un remedio contra cualquiera fatiga, que le proviene de alguna causa innatural; igualmente *toda delectacion es un antídoto para mitigar cualquier tristeza, proceda de donde quiera.*

Al argumento 1.° dirémos que, aunque no toda delectacion contraría á toda tristeza segun la especie, sí la contraría en cuanto al género (1), como se ha dicho (C. 35, a. 2, al 2.°): y así por parte de la disposicion del sujeto cualquiera tristeza puede atenuarse por cualquiera delectacion.

Al 2.° que las delectaciones de los malos no causan la tristeza en el presente (2) sino en el futuro; es decir, en cuanto los malos se arrepienten de los males, de que se alegraron: y esta tristeza se disipa por delectaciones contrarias.

Al 3.° que, cuando dos causas inclinan á contrarios movimientos, cada una impide á la otra; y sin embargo triunfa definitivamente la que es más fuerte y tenaz. Mas en aquel, que se entristece por las cosas, de que solía deleitarse con el amigo muerto ó ausente, hállanse dos causas obrando en sentido opuesto: porque la reflexion sobre la muerte ó ausencia del amigo inclina al dolor, en tanto que el bien presente induce á la delectacion; y así lo uno se amengua por lo otro. No obstante, como el sentimiento de lo presente obra con más intensidad que la memoria de lo pasado, y el amor de sí mismo es más duradero que el amor de otro; de aquí que la delectacion concluye por desechar la tristeza. Así San Agustin poco despues añade (ibid. c. 8) que «volviendo á sus antiguos deleites, » su dolor cedía».

ARTÍCULO II. — **El dolor ó la tristeza se mitiga por el llanto?**

1.° Parece que el llanto no mitiga la tristeza: porque ningun efecto disminuye su causa, y el llanto ó gemido es efecto de la tristeza (3). Luego no la disminuyen.

2.° Así como el llanto ó gemido es efecto de la tristeza, así la risa lo es de la alegría. Es así que la risa no disminuye la alegría. Luego el llanto no alivia la tristeza.

3.° El llanto nos representa un mal, que contrista; y la imaginacion de lo que entristece aumenta la tristeza, como la de lo que deleita la delectacion. Luego parece que el llanto no mitiga la tristeza.

Por el contrario, dice San Agustin (Confess. l. 4, c. 4) que, cuando se dolía, de la muerte de su amigo, «solamente en » los sollozos y lágrimas encontraba al» gun lijero desahogo».

Conclusion. *Las lágrimas y gemidos disminuyen naturalmente la tristeza.*

Responderémos, que *las lágrimas y los sollozos mitigan naturalmente la tristeza;* y esto por dos razones. 1.ª Porque ciertamente todo lo nocivo interiormente reconcentrado aflige más, sobreescitando la intencion del alma acerca de ello; al paso que, cuando se difunde al esterior, entónces la intencion del alma se distribuye en cierto modo al esterior, atenuándose así el dolor interno: por cuya causa los hombres sumidos en tristezas, manifestando su tristeza esteriormente por el llanto ó los sollozos y áun por la palabra, logran mitigarla. 2.ª Porque siempre la operacion conveniente al hombre segun su actual disposicion le es deleitable; y el llanto y los gemidos son ciertas operaciones convenientes al triste ó dolorido, y por lo mismo se le hacen deleitables. Por tanto, como toda delectacion mitiga de algun modo la tristeza ó el dolor, segun se ha dicho (a. 1); síguese que *por el llanto* (4) *y los sollozos se mitiga la tristeza.*

Al argumento 1.° dirémos que la misma habitud de la causa al efecto es con-

(1) Como que la tristeza en general induce á la fuga, al paso que la delectacion impulsa hácia su objeto.

(2) En cuanto no se alegran al propio tiempo que están tristes, sino que la delectacion ha precedido á la tristeza, que es natural la subsiga; aunque tambien pudiera entenderse el futuro del porvenir en la otra vida, cuya incertidumbre y temor infúndeles tristeza por causa de sus anteriores deleites criminales, conforme á aquello de San Lúcas (6,25): *¡ay de vosotros, los que reis ahora! porque lloraréis.*

(3) Ordinaria y más comunmente; sin que esto sea negar ó desconocer que á veces tambien el regocijo da orígen á las lágrimas y sollozos, como acreditan la observacion y la esperiencia.

(4) *Planctum*, demostracion esterna de dolor ó afliccion por medio de golpes ú otros ademanes; á diferencia de *fletus*, que más comunmente significa derramamiento de lágrimas ó la accion de llorar, dando así á entender que cualquier desahogo en ademanes ó voces ó gestos contribuye á aliviar la tristeza interiormente sentida.

traria á la del *(objeto)* que contrista respecto del contristado: porque todo efecto está en armonía con su causa, y le es por consiguiente deleitable; y, como lo que contrista contraría al contristado, por eso la habitud del efecto de la tristeza es más (1) contraria al contristado que la del objeto aflictivo respecto del mismo (2), y por esto se mitiga la tristeza por su propio efecto en razon de la antedicha contrariedad.

Al 2.º que la relacion del efecto á la causa es semejante á la de lo deleitante con el deleitado; puesto que entre uno y otro hay conveniencia, y todo lo semejante aumenta su semejante: así por la risa y otros efectos de la alegría se aumenta esta, á no mediar acaso accidentalmente esceso.

Al 3.º que la imaginacion (3) del objeto, que contrista, naturalmente y de suyo aumenta la tristeza; pero, por lo mismo que el hombre se imagina hace lo que le conviene segun tal estado, de ahí nace cierta delectacion: y por la misma razon, si á uno le acomete la risa en una situacion, en que parece que debería llorar; duélese de esto mismo, como quien hace lo que no conviene, segun dice Tulio (De quæstionibus Tuscul. l. 3).

Artículo III. — **El dolor y la tristeza se mitigan por la compasion de los amigos?**

1.º Parece que el dolor del amigo, que se compadece, no mitiga la tristeza: porque los efectos de los contrarios lo son igualmente; pero, como dice San Agustin (Confess. l. 8, c. 4), «cuando se goza »con muchos, el gozo de cada uno es »mayor, porque se enardecen é inflaman »mútuamente». Luego por identidad de razon, cuando muchos se entristecen á la vez, parece que la tristeza debe ser mayor.

2.º La amistad requiere reciprocidad de amor, como dice San Agustin (Conf. l. 4, c. 8 y 9). Pero el amigo, que se conduele, duélese del dolor del amigo doliente. Luego el mismo dolor del amigo, que se conduele, es para el amigo ántes doliente de su propio mal causa de otro dolor; y así duplicado el dolor, parece crecer la tristeza.

3.º Todo mal del amigo contrista como el mal propio, porque un amigo es otro mismo. Siendo pues el dolor cierto mal; síguese que el dolor del amigo, que se conduele, aumenta la tristeza al amigo, á quien compadece.

Por el contrario, dice Aristóles (Ethic. l. 9, c. 11) que «en las tristezas el ami»go, que se compadece, consuela.

Conclusion. *El amigo compasivo es naturalmente consolador en la tristeza por el placer anejo á su compasion.*

Responderémos, que *el amigo, que se conduele en las tristezas, es naturalmente consolativo.* Aristóteles insinúa dos razones sobre esto (Ethic. l. 9, ibid); 1.ª porque, siendo propio de la tristeza el agravar, viene á ser como una carga, de la que procura ser aliviado el que la sufre; y por lo mismo, cuando uno ve que otros se contristan de su tristeza, fórmase cierta idéa de que aquella carga la llevan con él, como si se esforzáran por alijerársela, y en consecuencia soporta como más llevadera la carga de la tristeza, como sucede tambien en las cargas materiales; 2.ª y más convincente, porque en el hecho mismo, de que los amigos se contristan con él, conoce que es amado por ellos, lo cual es deleitable segun lo dicho (C. 32, a. 5). Luego, *como toda delectacion mitiga la tristeza* segun lo dicho (a. 1), infiérese que *el amigo, que se conduele de nuestra tristeza, la mitiga.*

Al argumento 1.º dirémos, que en lo uno y lo otro se manifiesta la amistad, es decir, regocijándose con el que se regocija y condoliéndose con el que se duele; y por lo tanto ambas *(demostraciones)* se hacen deleitables por razon de causa.

Al 2.º que el mismo dolor del amigo contristaría por sí mismo; pero la consideracion de su causa, que es el amor, deleita más.

Por lo dicho la respuesta al 3.º es evidente.

(1) En algunos manuscritos é impresos se echa aquí de ménos el adverbio *magis* (más), que en verdad parece pertinente y áun reclamado por la construccion gramatical, aunque no consta en el códice de Alcañiz ni en muchas de las más modernas ediciones. La áurea es de las pocas que lo insertan.

(2) Súplase «contristado».

(3) Representacion ideal, ó imágen en su sentido literario de concepcion ó creacion mental.

ARTÍCULO IV.— **¿El dolor y la tristeza se mitigan por la contemplacion de la verdad?**

1.° Parece que la contemplacion de la verdad no mitiga el dolor: porque se dice (Eccl. 1, 18): *quien ciencia añade, añade tambien dolor*. Es así que la ciencia pertenece á la contemplacion de la verdad. Luego la contemplacion de la verdad no mitiga el dolor.

2.° La contemplacion de la verdad pertenece al entendimiento especulativo; y este no mueve (De anima, l. 3, t. 58). Siendo pues el gozo y el dolor ciertos movimientos del ánimo, parece que la contemplacion de la verdad en nada contribuye á mitigar el dolor.

3.° Donde está la enfermedad se debe aplicar su remedio. Es así que la contemplacion de la verdad se halla en el entendimiento; luego no mitiga el dolor corporal, que está en el sentido.

Por el contrario, dice San Agustin (Soliloq. l. 1, c. 12): «parecíame que, »si aquel resplandor de la verdad se des»cubriese á nuestros espíritus; ó no es»perimentaría yo aquel dolor, ó al ménos »lo tendría por nada».

Conclusion. *La contemplacion de la verdad* [1] *no solo constituye la mayor delectacion y* [2] *mitiga la tristeza ó el dolor; sino que* [3], *refiriéndose á lo divino y á la futura bienaventuranza, regocija á los hombres en sus tribulaciones y dolores áun corporales.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 31, a. 5), *la mayor delectacion consiste en la contemplacion de la verdad:* y, como toda delectacion mitiga el dolor, segun lo dicho (a. 3), *la contemplacion de la verdad mitiga la tristeza ó el dolor;* y tanto más, cuanto uno es más perfecto amador de la sabiduría. Por lo tanto *los hombres gozan en las tribulaciones por la contemplacion de las cosas divinas y de la futura bienaventuranza,* segun aquello (Jac. 1, 2): *Hermanos mios, tened por sumo gozo, cuando fuéreis envueltos en diversas tribulaciones:* y, lo que es más, *áun en medio de los suplicios corporales se halla tambien este gozo;* como el mártir Tiburcio, andando desnudos sus piés sobre carbones encendidos, dijo: «paréceme que camino en »nombre de Jesucristo sobre rosadas »flores».

Al argumento 1.° dirémos, que «quien »ciencia añade, dolor añade», ya por causa de la dificultad y defecto de encontrar la verdad; ya porque por la ciencia el hombre conoce muchas cosas, que contrarían (1) la voluntad: y así por parte de las cosas conocidas la ciencia produce dolor, más por parte de la contemplacion de la verdad delectacion.

Al 2.° que el entendimiento especulativo no mueve el ánimo por parte del objeto de la especulacion: pero sí lo mueve por parte de la misma contemplacion, que es cierto bien del hombre y naturalmente deleitable.

Al 3.° que en las potencias del alma hay redundancia de la superior á la inferior; y segun esto la delectacion de la contemplacion, que está en la parte superior, rebosa hasta mitigar áun el dolor que está en los sentidos.

ARTÍCULO V.— **El dolor y la tristeza se mitigan por el sueño y los baños?**

1.° Parece que el sueño y el baño no mitigan la tristeza: porque la tristeza reside en el alma; mas el sueño y el baño pertenecen al cuerpo. Luego nada hacen para mitigar la tristeza.

2.° Un mismo efecto no parece ser producido por causas contrarias: y tales cosas, como corporales que son, repugnan á la contemplacion de la verdad, que es causa de atenuacion de la tristeza, como se ha dicho (a. 4). Luego no se mitigan por dichos medios.

3.° La tristeza y el dolor, en cuanto pertenecen al cuerpo, consisten en cierta transformacion del corazon; y semejantes remedios parecen más bien pertenecer á los sentidos esternos y á los miembros, que á la disposicion interior del corazon. Luego no por ellos se mitiga la tristeza.

Por el contrario, dice San Agustin (Conf. l. 9, c. 12): «habia oido que el »baño es llamado así *(balneum)*, porque »repele la ansiedad del ánimo», y más adelante: «dormí; y, al despertar, observé »que en gran parte se habia mitigado mi

(1) Tales como las prohibiciones de cosas deleitables, preceptos difíciles de cumplir, deberes árduos y penosos, etc.

» dolor » ; y cita despues á este propósito una estrofa del himno de San Ambrosio.

Quies artus solutos
Reddit laboris usui,
Mentesque fessas allevat
Luctusque solvit anxios.

Al trabajo torna hábiles
Los miembros la quietud;
Quita al cansado espíritu
Pena y solicitud.

Conclusion. *El sueño y el baño y otros remedios corporales como estos restaurando las fuerzas del cuerpo y normalizando el movimiento vital, mitigan tambien la tristeza.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 37, a. 4), la tristeza segun su especie repugna á la mocion vital del cuerpo; y por lo tanto aquellas cosas, que restablecen la naturaleza corporal á su debido estado de movimiento vital, son contrarias á la tristeza y la mitigan. Ademas, como tambien *por estos remedios se restaura la naturaleza al debido estado,* proviene de ellos la delectacion; porque esto es lo que origina delectacion, como queda dicho (C. 31, a. 1). Luego, *pues toda delectacion mitiga la tristeza, síquese que por estos remedios corporales se mitiga.*

Al argumento 1.° dirémos, que la misma debida disposicion del cuerpo, en cuanto es sentida, causa delectacion, y por tanto mitiga la tristeza.

Al 2.° que una de las delectaciones impide la otra, como se ha dicho (C. 31, a. 8); y sin embargo toda delectacion mitiga la tristeza. Luego no hay inconveniente en que por causas, que se impiden mútuamente, se mitigue la tristeza.

Al 3.° que toda buena disposicion del cuerpo refluye en cierto modo al corazon, como al principio y fin de los movimientos corporales, segun se dice en el libro *De causa motûs animalium* (De Comm. animal. mot. c. 11).

CUESTION XXXIX.

Bondad y malicia (1) de la tristeza ó del dolor.

Sobre esto formulamos cuatro preguntas : 1.ª Toda tristeza es un mal? — 2.ª Puede ser un bien honesto? — 3.ª Puede ser un bien útil? — 4.ª El dolor corpóreo es el sumo mal?

ARTÍCULO I. — **Toda tristeza es mala?**

1.° Parece que toda tristeza es mala; porque dice San Gregorio Niseno (Nemes. lib. de nat. hom. c. 19) : que «toda tristeza es un mal por su misma naturaleza» ; y lo que es naturalmente malo, lo es siempre y en cualquier parte. Luego toda tristeza es mala.

2.° Aquello, que todos huyen, áun los virtuosos, es malo; y todos huyen la tristeza, áun los virtuosos, porque (Ethic. l. 7, c. 11), «aunque el sabio no procure deleitarse, deséa no entristecerse». Luego la tristeza es un mal.

3.° Así como el mal corporal es el objeto y causa del dolor corporal, así el mal espiritual es el objeto y causa de la tristeza espiritual. Es así que todo dolor corporal es un mal del cuerpo. Luego toda tristeza espiritual es un mal del alma.

Por el contrario, la tristeza del mal contraría á la delectacion del mal. Pero la delectacion del mal es mala, pues en detestacion de algunos se ha dicho (Prov. 2, 14) que *se alegran, cuando hacen mal.* Luego la tristeza acerca del mal es buena.

Conclusion. *Toda tristeza es absolutamente* [1] *mala en sí misma ó cierto mal; y sin embargo* [2] *es buena, supuesta la presencia del mal, que la produce.*

Responderémos, que algo se dice bueno ó malo de dos maneras : 1.ª *absolutamente* (simpliciter) *y en sí mismo (secundum se); y en este sentido toda tristeza es cierto mal;* porque la inquietud del apetito del hombre por el mal presente tiene carácter de mal, puesto que impide el reposo del apetito en el bien (2); 2.ª hipotéticamente, suponiéndose otra cosa, cual se dice ser un bien la vergüenza bajo el supuesto de alguna accion torpe cometida (Ethic. l. 4, c. últ.). Así pues, supuesto algo contristable ó doloroso, *pertenece á la bondad el que alguno se entristezca ó duela del mal presente :* porque el no entristecerse ó dolerse no sucedería, sino porque ó no lo sintiese ó no lo estimase repugnante á sí, y tanto lo uno como lo otro es notoriamente malo. Por lo tanto *pertenece á la bondad el que, supuesta la presencia del mal, se siga la tristeza ó el dolor :* y esto es lo que espresa San Agustin (Super. Gen. ad. litt. l. 8, c. 14), cuando dice : «es tambien bueno el que duela el bien perdido; porque, si no hubiese quedado algun bien en la naturaleza, de ningun (3) bien perdido ha-

(1) Claro es que se habla aquí de la bondad ó malicia moral, como en los tratados anteriores; y así lo hace constar el C. Cayetano. Advierte ademas que deben distinguirse cuatro especies de actos humanos relativamente á su moralidad : buenos *per se*, como el honrar á Dios ; malos *per se*, como el mentir ; indiferentes de suyo, como alzar del suelo una paja ; y otros en fin malos en sí aisladamente considerados, pero que pueden cohonestarse ó ser buenos por razon de alguna circunstancia, como el de quitar la vida á un hombre, segun que se haga sin ó con autoridad competente, cual la del ejecutor de la justicia pública y la del soldado en accion de guerra justa. A esta última clase pertenece la moralidad de la tristeza, que puede ser buena, aunque en sí misma es en absoluto mala.

(2) Ya porque no pueda poseerse, ya porque no cause deleite en el poseedor por la perturbadora interposicion de la ansiedad ; por más que no es esencial al mal el contrariar directamente á su mismo bien, en cuya privacion consiste. Véase el a. 1 de la C. 48 de la 1.ª P. y su nota 2, pág. 407 del T. 1.°; como tambien la *Conclusion* de su a. 4, pág. 411 *ibid.*

(3) *Nullius boni amissi dolor*; pero mejor *nullus... dolor* en conformidad con la letra genuina ó autógrafa de San Agustin, debiendo así traducirse : «ningun dolor de bien perdido habría...» Nicolai.

» bría dolor en la pena». Pero, como las locuciones morales se refieren á los individuos, cuyas son las operaciones, lo que es hipotéticamente bueno debe juzgarse tal; así como lo que es hipotéticamente voluntario se considera que lo es (Ethic. lib. 3, c. 1), segun se ha dicho (C. 6, a. 6).

Al argumento 1.° dirémos, que San Gregorio Niseno habla de la tristeza relativamente al mal que contrista, mas no por parte del que esperimenta el mal y le rechaza; y áun bajo este concepto eluden todos la tristeza, en cuanto huyen del mal, aunque no se sustráen al sentimiento ni á la repulsion del mal. Lo propio debe decirse tambien del dolor corporal, porque el sentimiento y la recusacion del mal corporal son una prueba de la bondad de la naturaleza.

De lo espuesto se deducen claramente las contestaciones al 2.° y 3.er argumentos.

ARTÍCULO II.—**La tristeza puede ser un bien honesto?**

1.° Parece que la tristeza no tiene carácter de bien honesto: porque lo que conduce á los infiernos es contrario á lo honesto; y, como dice San Agustin (Sup. Gen. ad lit. l. 12, c. 33), «Jacob parece » tuvo temor de que la demasiada tris» teza le perturbase de tal modo, que no » fuese al descanso de los bienaventura» dos, sino al infierno de los pecadores». Luego la tristeza nada tiene de bien honesto.

2.° El bien honesto es laudable y meritorio. Pero la tristeza disminuye el concepto de alabanza y mérito; porque dice San Pablo (II Cor. 9, 7): *cada uno como propuso en su corazon, no con tristeza ni como por fuerza.* Luego la tristeza no es un bien honesto.

3.° Como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 15), «la tristeza proviene » de las cosas, que acontecen contra nues» tra voluntad». Mas no querer aquellas, que suceden presencialmente, es tener voluntad contraria á la ordenacion divina, á cuya providencia está sometido todo cuanto se hace. Luego, como la conformidad de la voluntad humana con la divina pertenece á la rectitud de la voluntad, segun se ha dicho (C. 19, a. 1); parece que la tristeza contraría á la rectitud de la voluntad, y por lo tanto no tiene visos de bien honesto.

Por el contrario, todo lo que merece el premio de la vida eterna, implica razon de bien honesto; y tal es la tristeza, como se ve por estas palabras (Matth. 5, 5): *Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.* Luego la tristeza es bien honesto.

Conclusion. *La tristeza puede ser un bien honesto bajo el mismo concepto de buena en sí.*

Responderémos que, *por la misma razon, por la que la tristeza es un bien, puede ser un bien honesto:* porque se ha dicho (a. 1) que la tristeza es un bien, segun que se conoce y rechaza el mal; y que estas dos cosas en el dolor corporal prueban la bondad de la naturaleza, de la cual proviene que el sentido sienta y la naturaleza repela lo lesivo, que produce el dolor. Respecto empero de la tristeza interior el conocimiento del mal resulta algunas veces del recto juicio de la razon, y la repulsion del mal procede de la voluntad bien dispuesta y que detesta el mal. Pero todo bien honesto proviene de estas dós *(causas)*, es decir, de la rectitud de la razon y de la voluntad. Luego *es evidente que la tristeza puede ser un bien honesto.*

Al argumento 1.° dirémos que todas las pasiones deben tener por regla á la razon, raíz del bien honesto, que traspasa la tristeza inmoderada, de la que habla San Agustin; y por lo tanto deja de ser honesta.

Al 2.° que, así como la tristeza por el mal procede de la voluntad y de la recta razon, que detesta lo malo; así la tristeza sobre el bien nace de la razon y voluntad pervertidas, que detestan el bien: y por lo tanto esta tristeza impide la alabanza ó mérito del bien honesto, como cuando alguno da limosna con tristeza.

Al 3.° que algunas cosas suceden al presente, que no se verifican porque Dios las quiere, sino porque las permite, como los pecados: por consiguiente la voluntad, rechazando el pecado existente en sí ó en otro, no está en desacuerdo con la voluntad de Dios. Pero los males penales ocurren de presente como castigos, áun

queriéndolo Dios; si bien para la rectitud de la voluntad no es requisito necesario que el hombre los quiera en sí mismos, sino únicamente que no contraríen el órden de la justicia divina, como se ha dicho (C. 19, a. 10.)

ARTÍCULO III. — **La tristeza puede ser un bien útil?**

1.° Parece que la tristeza no puede ser un bien útil; porque se dice (Eccli. 30, 25): *á muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella.*

2.° La eleccion se hace de aquello, que es útil para algun fin. Pero la tristeza no es elegible; porque lo mismo se debe elegir preferentemente sin tristeza que con ella, como se dice (Top. l. 3, c. 2, loc. 23 y 24). Luego la tristeza no es un bien útil.

3.° Todo ser existe para su operacion (De cœlo, l. 2, t. 17). Mas la tristeza impide la operacion (Ethic. l. 10, c. 5). Luego la tristeza nada tiene de bien útil.

Por el contrario: el sabio no busca sino lo útil; y, segun se lee (Eccl. 7, 5): *el corazon de los sabios está en donde hay tristeza, y el corazon de los necios en donde hay alegría.* Luego la tristeza es útil.

Conclusion. *La tristeza no es útil* [1], *en cuanto por ella el apetito rehusa el mal presente; pero* [2] *sí lo es, segun que lo repele como aflictivo, si realmente es digno de evitarse de suyo ó como ocasion de mal.*

Responderémos, que del mal presente surgen dos movimientos apetitivos: 1.° uno, por el *que el apetito contraría al mal presente*, y bajo este concepto *la tristeza no es útil*, puesto que lo que está presente no puede no estarlo; 2.° otro, que impele el apetito á huir y repeler el mal, que contrista; y *segun el cual es útil la tristeza, si el tal mal debe evitarse;* porque se debe huir algo por dos motivos: 1.° *por sí mismo,* como contrario al bien, cual el pecado; y así la tristeza del pecado es útil, para que el hombre lo evite, como dice el Apóstol (II Cor. 7, 9): *Gozo, no porque os contristásteis, sino porque os contristásteis para penitencia;* 2.° no como malo en sí, sino *por ser ocasion de mal,* ya porque el hombre se adhiere á él con esceso por amor, ó bien porque se precipita en algo malo, como se ve en los bienes temporales; y en este sentido la tristeza de los bienes temporales puede ser útil, como se dice (Eccl. 7, 3): *Mejor es ir á la casa del luto que á la casa del convite; porque en aquella se recuerda el fin de todos los hombres.* Por esta razon la tristeza respecto de todo mal digno de evitarse es útil, porque tiene una doble causa de huida; pues lo malo debe huirse por sí, y de la tristeza misma todos huyen, como todos apetecen el bien y la delectacion de lo bueno. Luego, así como la delectacion en el bien es causa de que se busque con más avidez lo bueno, así la tristeza del mal lo es de que se huya de él con más vehemencia.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella autoridad habla de la tristeza inmoderada, que absorbe el ánimo; porque esta paraliza el ánimo é impide que huya del mal, como se ha dicho (C. 37, a. 2).

Al 2.° que, como todo lo elegible se hace ménos elegible por causa de la tristeza, igualmente todo lo que merece huirse tórnase más repulsivo por causa de ella; y respecto de esto la tristeza es útil.

Al 3.° que la tristeza sobre alguna operacion la impide; pero la tristeza por la cesacion de la operacion mueve á obrar con más avidez.

ARTÍCULO IV. — **El dolor del cuerpo es el sumo mal?**

1.° Parece que la tristeza es el sumo mal; porque á lo «óptimo se opone lo »pésimo» (Eth. l. 8, c. 10); y cierta delectacion, cual es la que pertenece á la felicidad, es lo óptimo. Luego alguna tristeza es el sumo mal.

2.° La beatitud es el sumo bien del hombre; porque es su último fin. Pero la beatitud consiste en que el hombre tenga cuanto quiera y nada malo quiera, como se ha dicho (C. 3, a. 4, arg. 5.°; y C. 5 a. 8, arg. 3.°). Luego el sumo bien del hombre es el cumplimiento de su misma voluntad. Consistiendo pues la tristeza en que acontece algo contra la voluntad, como consta (De civ. Dei, l. 14, c. 15); síguese que la tristeza es el sumo mal del hombre.

3.º San Agustin argumenta de esta manera (Soliloq. 1, c. 12): «estamos » compuestos de dos partes, de alma y » cuerpo; de las cuales la peor es el cuer» po: el sumo bien es lo óptimo de la » parte mejor y el mal sumo lo pésimo » de la peor. Lo mejor pues en el ánimo » es la sabiduría, y lo pésimo en el cuer» po el dolor. Luego el sumo bien del » hombre es el saber, y el sumo mal el » sufrir».

Por el contrario: la culpa es mayor mal que la pena, como se ha visto (P. 1.ª, C. 68, a. 6.). Pero la tristeza ó el dolor pertenece á la pena del pecado, como el gozar de las cosas mudables es el mal de culpa; porque dice S. Agustin (De vera Relig. c. 12): «qué cosa es lo » que se llama dolor del ánimo, sino el » carecer de las cosas mudables, de que » se gozaba, ó que se esperaba poder go» zar? y esto es precisamente todo lo que » se dice malo, esto es, el pecado, y la » pena del pecado» (1). Luego la tristeza ó el dolor no es el sumo mal del hombre.

Conclusion. *Es imposible que ninguna tristeza ó dolor sea el sumo mal del hombre.*

Responderémos, que *es imposible que alguna tristeza ó dolor sea el sumo mal del hombre;* porque toda tristeza ó dolor ó recáe sobre lo que es verdadero mal, ó sobre algun mal aparente, que es verdadero bien. Mas el dolor ó la tristeza acerca de un verdadero mal no puede ser el sumo mal; porque hay algo peor que esto, como es el no juzgar malo aquello, que verdaderamente lo es, ó tambien el no rechazarlo: al paso que la tristeza ó el dolor sobre un mal aparente, que es un bien verdadero, no puede ser el sumo mal, porque sería peor todavía separarse por completo del verdadero bien. Luego *es imposible que alguna tristeza ó dolor sea el sumo mal del hombre.*

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos bienes comunes á la delectacion y á la tristeza, que son el juicio verdadero del bien y del mal, y el debido órden de la voluntad, que aprueba el bien y rehusa el mal (2). Así es notorio que en el dolor ó tristeza hay algun bien, por cuya privacion puede hacerse peor; pero no en toda delectacion hay algun mal, por cuya remocion pueda hacerse mejor. Luego alguna delectacion puede ser el sumo bien del hombre, del modo que se ha dicho (C. 34, a. 3); mas la tristeza no puede ser el sumo mal del hombre.

Al 2.º que la repugnancia misma de la voluntad al mal es cierto bien; por cuya razon la tristeza ó el dolor no puede ser el sumo mal, por cuanto tiene alguna mezcla de bien.

Al 3.º que es peor lo que daña á lo mejor que lo que daña á lo peor; y lo malo se llama así, porque daña, como dice S. Agustin (Enchir. c. 12): por lo tanto es mayor mal lo que es mal del alma que lo que es mal del cuerpo; y así no es eficaz el razonamiento aducido por San Agustin, no como parecer suyo, sino de otro.

(1) Pecado, en cuanto á gozar ó querer gozar de lo deleznable, cual si fuese el bien inmutable y único, de que es lícito y plausible gozar, propiamente hablando; y pena del pecado, en cuanto á carecer y dolerse ó contristarse de no poseer esos mismos bienes aparentes y transitorios, aunque en esto mismo hay tambien pecado, siendo inmoderado el tal pesar ó tristeza ó por considerarlos dignos de fruicion legítima y racional.

(2) Entendiéndose que la delectacion se refiere al bien reconocido como tal por la razon y aceptado por la voluntad, y la tristeza á su vez juzga con acierto y rehuye respectivamente asímismo el mal.

CUESTION XL.

Pasiones de lo irascible, y en primer lugar de la esperanza y la desesperacion.

Examinarémos á continuacion las pasiones de la *(parte)* irascible: 1.° la esperanza y la desesperacion; 2.° el temor; 3.° la ira.

El primero de estos puntos comprende ocho artículos. 1.° La esperanza es lo mismo que el deséo ó el apetito? — 2.° Reside la esperanza en la potencia aprensiva, ó en la apetitiva? — 3.° La esperanza existe en los animales brutos? — 4.° La desesperacion es contraria á la esperanza? — 5.° La esperiencia es causa de la esperanza? — 6.° Abunda la esperanza en los jóvenes y los ébrios? — 7.° Del orden de la esperanza al amor. — 8.° La esperanza contribuye á la operacion?

ARTÍCULO I. — **La esperanza es lo mismo que el deséo ó el afan** *(cupiditas)*?

1.° Parece que la esperanza es lo mismo que el deséo ó ansia (1); porque la esperanza se considera como una de las cuatro principales pasiones; y San Agustin, al enumerarlas, coloca el afan en el lugar de la esperanza, como se ve (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9). Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo ó el deséo.

2.° Las pasiones se diferencian por sus objetos; pero el objeto de la esperanza y de la codicia ó deséo es uno mismo, el bien futuro. Luego la esperanza es lo mismo que el ansia ó el deséo.

3.° Si se dice que la esperanza añade al deséo la posibilidad de conseguir el bien futuro, redargúyese: lo que *per accidens* se refiere al objeto, no varía la especie de la pasion; y lo posible se refiere *per accidens* al bien futuro, que es el objeto del anhelo ó deséo y de la esperanza. Luego la esperanza no es una pasion de especie diferente que el deséo ó afan.

Por el contrario, las pasiones de diversa especie corresponden á diversas potencias; mas la esperanza corresponde á lo irascible, y el deséo y el anhelo á lo concupiscible. Luego la esperanza es de diferente especie que el deséo ó el afan.

Conclusion. *La esperanza difiere del deséo, como las pasiones de la parte irascible de las de la concupiscible.*

Responderémos, que la especie de la pasion es considerada por su objeto; y en el de la esperanza deben tenerse en cuenta cuatro condiciones: 1.ª que sea bueno; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien; y por esto se diferencia del temor, cuyo objeto es el mal; 2.ª que sea futuro, porque la esperanza no se refiere al bien presente ya tenido; y en esto se diferencia del gozo, que se refiere al bien presente; 3.ª que sea algo árduo y de difícil adquisicion, toda vez que no se dice que alguno espera una cosa de menor importancia, y que está en su poder conseguir inmediatamente; en lo cual la esperanza se diferencia del deséo ó anhelo, que se refiere en absoluto al bien futuro; y por lo mismo pertenece á lo concupiscible, y la esperanza á lo irascible; 4.ª que eso árduo sea posible de obtener, porque nadie espera lo que en manera alguna puede conseguir; y segun esto la esperanza difiere de la desesperacion. Así pues es evidente que *la esperanza difiere del deséo, como se diferencian las pasiones de lo irascible de las de lo concupiscible;* y por esta causa la esperanza presupone el deséo, como

(1) Traducimos *cupiditas*, afan, anhelo, ansia, codicia,... tomando cada una de estas voces como sinónima de « deséo vehemente ó intenso ».

tambien todas las pasiones de lo irascible presuponen las de lo concupiscible (1) segun lo dicho (C. 25, a. 1.)

Al argumento 1.º dirémos que San Agustin coloca el apetito en lugar de la esperanza, en atencion á que ambas miran al bien futuro (2); y porque el bien que no es árduo se reputa como nada: de modo que el deséo parece tender principalmente al bien árduo, al cual tiende tambien la esperanza.

Al 2.º que el objeto de la esperanza no es el bien futuro en absoluto, sino acompañado con lo árduo y difícil de obtenerlo, segun lo dicho.

Al 3.º que el objeto de la esperanza no solamente añade la posibilidad sobre el objeto del deséo, sino tambien la dificultad, que hace que la esperanza pertenezca á otra potencia, es decir, á la irascible, que mira á lo árduo, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 81, a. 2). Ademas lo posible y lo imposible no se refieren absolutamente *per accidens* al objeto de la potencia apetitiva; puesto que el apetito es el principio del movimiento, y nada se mueve á algo sino bajo el concepto de posible, pues ninguno se mueve á lo que juzga imposible conseguir: por cuya causa la esperanza difiere de la desesperacion segun la diferencia entre lo posible y lo imposible.

ARTÍCULO II. — **La esperanza reside en la potencia aprensiva, ó en la apetitiva?**

1.º Parece que la esperanza pertenece á la potencia cognoscitiva: porque la esperanza parece ser cierta espectacion, pues dice el Apóstol (Rom. 8, 25): *y, si lo que no vemos, esperamos; por paciencia lo esperamos.* Es así que la espectacion parece pertenecer á la potencia cognitiva, de la cual es propio el esperar (3). Luego la esperanza pertenece á la potencia cognitiva.

2.º Lo mismo es al parecer la esperanza que la confianza; pues llamamos á los que esperan confiados, como usando indistintamente las palabras confiar y esperar: pero la confianza, así como la fe, parece pertenecen á la potencia cognitiva. Luego la esperanza tambien.

3.º La certeza es una propiedad de la potencia cognitiva; y se atribuye á la esperanza: luego esta pertenece á la potencia cognitiva.

Por el contrario: la esperanza tiene por objeto el bien, como se ha dicho (a. 1.) El bien empero, considerado como tal, no es objeto de la virtud cognitiva, sino de la apetitiva: luego la esperanza no pertenece á la potencia cognitiva, sino á la apetitiva.

Conclusion. *La esperanza es un movimiento de la potencia apetitiva, consiguiente á la aprension de un bien futuro y árduo pero asequible.*

Responderémos que, *como la esperanza implica cierta estension (4) del apetito hácia el bien, pertenece evidentemente á la virtud apetitiva:* porque el movimiento hácia las cosas compete propiamente al apetito; mas la accion de la virtud cognitiva se perfecciona, no por el movimiento del sujeto que conoce hácia las cosas, sino más bien segun que las cosas conocidas se hallan en el que las conoce. Pero, puesto que la potencia cognitiva mueve á la apetitiva, representándola su objeto; segun los diversos conceptos del objeto aprendido surgen diversos movimientos en la potencia apetitiva: porque la aprension del bien produce en el apetito un movimiento distinto que la del mal; é igualmente diverso movimiento

(1) Esto es exacto respecto de las que acusan ó implican movimiento ó consisten en él, y á las que coadyuvan las de lo irascible para lograr su objeto, como al deséo la esperanza, estimulándolo y acreciéndole energía y como decision á obtener lo árduo y bueno; no así en cuanto á las que entrañan quietud ó reposo en la pacífica posesion del bien ya obtenido, como la alegría y el gozo, y en órden á las cuales preceden las de la potencia irascible. Así lo hace notar tambien Nicolai.

(2) La edicion antigua de Pádua (1698) pone aquí punto final, y el punto y coma siguiente á la palabra *nada* (*nihil reputatur*) (;) lo transpone despues de *ut sic*; con cuya construccion ortográfica habría de traducirse así: «Y, como... » nada en tal concepto; parece (*videtur* por *videatur* en la citada » edicion, como era consiguiente) que el deséo tiende... »

(3) *Expectare* generalmente con el códice de Alcañiz; algunos sin embargo ponen *spectare* (mirar ó considerar); y en efecto el que algo espera, suele mirar, á ver si ya llega ó lo ve aparecer: mas la significacion de uno y otro verbo varía notablemente, y la sustitucion del segundo presentaría demasiado burdo y descubierto el sofisma aquí latente, y más disimulado conservando *expectare*; tanto que la espectacion (bastante comunmente usada como sinónima de esperanza aún en las Santas Escrituras) pertenece á lo apetitivo segun la tésis aquí establecida, en tanto que la consideracion ó mirada intelectual es á todas luces propia funcion de la potencia perceptiva.

(4) Tendencia redoblada (por decirlo así) ó más decidida en vista de la dificultad unida á la posibilidad de conseguir la posesion del bien árduo.

nace de lo presente y de lo futuro, de lo absoluto y lo árduo, y de lo posible y lo imposible. Segun esto pues *la esperanza es el movimiento de la potencia apetitiva, que resulta de la aprension del bien futuro, árduo y posible de obtener, ó sea, la estension del apetito á tal objeto.*

Al argumento 1.° dirémos que, como la esperanza mira al bien posible, surge en el hombre un doble movimiento de esperanza segun los dos modos de serle algo posible, ya por su propia virtud, ó ya por la de otro. Así de lo que alguno espera conseguir por su propia virtud, no se dice tiene espectacion (1) sino esperanza tan solo; que aguardar *(expectare)* propiamente se dice sobre lo que espera por el auxilio de la virtud de otro, porque se dice *expectare* como esperar de otro *(ex alio spectare)*, en cuanto la potencia aprensiva anterior no mira únicamente al bien, que se pretende obtener, sino tambien á aquello, por cuya virtud espera conseguirlo, como se dice (Eccli. 51, 10): *estaba mirando por el socorro de los hombres.* De aquí que el movimiento de la esperanza se llama algunas veces espectacion, á causa de la previa inspeccion (2) de la potencia cognitiva.

Al 2.° que lo que el hombre deséa y juzga poder obtener por sí, cree que lo obtendrá, y de esta fe *(fide)* en la facultad cognitiva precedente toma el movimiento así escitado en el apetito su denominacion de *(fiducia)* confianza; pues al movimiento apetitivo da su nombre el conocimiento precedente, como al efecto la causa más conocida: siendo cierto que mejor conoce su propio acto la potencia aprensiva que el acto de la apetitiva.

Al 3.° que la certidumbre se atribuye, no solo al movimiento del apetito sensitivo, sino tambien al del apetito natural: á la manera que se dice que la piedra tiende con certeza hácia abajo; y esto por consecuencia de la infalibilidad, que tiene por la certidumbre del conocimiento, que precede al movimiento del apetito sensitivo, ó áun del natural.

ARTÍCULO III. — **La esperanza existe en los animales?**

1.° Parece que la esperanza no existe en los animales: porque la esperanza se refiere al bien futuro, como dice San Juan Damasceno (orth. fid. l. 2, c. 12) (3); y el conocimiento de las cosas futuras no pertenece á los animales, que no tienen sino el conocimiento sensitivo, del cual no son objeto las cosas futuras. Luego la esperanza no existe en los animales brutos.

2.° El objeto de la esperanza es el bien posible de obtener. Pero lo posible y lo imposible son ciertas diferencias de lo verdadero y de lo falso, que solo estan en la mente, como dice Aristóteles (Met. l. 6, t. 8). Luego la esperanza no existe en los brutos animales, que carecen de inteligencia.

3.° San Agustin dice (Sup. Gen. ad litt. l. 9, c. 14) que «los animales se »mueven por lo que ven»; y la esperanza no versa sobre lo que se ve: porque, como leemos (Rom. 8, 24), *lo que uno ve, cómo lo espera?* Luego la esperanza no existe en los animales irracionales.

Por el contrario, la esperanza es pasion del apetito irascible; y este existe en los brutos animales: luego tambien la esperanza.

Conclusion. *Hay esperanza y desesperacion en los brutos animales.*

Responderémos, que las pasiones interiores de los animales pueden ser conocidas por sus movimientos esteriores, por los cuales se ve que *la esperanza existe en ellos.* En efecto: si un perro descubre una liebre ó un gavilan un ave demasiado distante, no se precipita sobre ella, como quien no espera atraparla; pero, si se halla próximo, lánzase como con la esperanza de apresarla. Porque, como ya hemos dicho (C. 1, a. 2; y C. 26, a. 1), el apetito sensitivo de los animales y áun el apetito natural de los seres insensibles siguen la aprension de algun entendimiento, como tambien el apetito de la naturaleza intelectiva, que se denomina

(1) Como seguridad (*expectare*) de lograrlo; á diferencia de *sperare*, esperar con incertidumbre y como sin garantías ó motivos suficientes de certeza. En castellano parécenos más gráfica la distincion antitéticamente espresada por los sustantivos que por los verbos.

(2) Contemplacion ó detenida y fija mirada, conservando así la visible analogía etimológica de las dos palabras *espectacion* é *inspeccion*.

(3) No empero con el nombre mismo de esperanza, sino bajo el de anhelo (*cupiditatis*), como asimismo San Agustin (*De civ. Dei.* l. 14, c. 7, 8 y 9). Véase la nota 1, pág. 269.

voluntad. Sin embargo existe la diferencia de que la voluntad es movida por la aprension del entendimiento unido, miéntras que el movimiento del apetito natural sigue la del entendimiento separado, que instituyó la naturaleza; y asímismo el apetito sensitivo de los animales brutos, que obran por cierto instinto natural. Hé aquí porqué en las acciones de los brutos y de otras cosas naturales se echa de ver un procedimiento análogo, como tambien en las obras de arte; y bajo este concepto *existen la esperanza y desesperacion en los animales.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque los animales brutos no conocen lo futuro, sin embargo por su instinto natural se mueve el animal á algo futuro, como si lo previese; como que este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevée las cosas futuras.

Al 2.º que el objeto de la esperanza no es lo posible, segun que es una diferencia de lo verdadero, porque en tal concepto va anejo á la relacion del predicado con el sujeto; sino que es lo posible considerado segun alguna potencia, pues así se distingue lo posible en los dos posibles antedichos segun Aristóteles (Met. l. 5, t. 17).

Al 3.º que, si bien lo que es futuro no cae bajo la vista; no obstante, por lo que actualmente ve el animal, se mueve su apetito á perseguir ó eludir algo futuro.

ARTÍCULO IV. — **La desesperacion es contraria á la esperanza?**

1.º Parece que la desesperacion no es contraria á la esperanza: porque á una sola cosa solo es contraria otra (Met l. 10, t. 17); y, siendo el temor contrario á la esperanza, la desesperacion no lo es.

2.º Los contrarios parece que se refieren al mismo objeto. Pero la esperanza y la desesperacion no se refieren al mismo objeto; porque la esperanza se refiere al bien, y la desesperacion á algun mal impeditivo de la consecucion del bien. Luego la esperanza no es contraria á la desesperacion.

3.º A un movimiento (1) es contrario otro movimiento, en tanto que el reposo se opone al movimiento, como privacion. Pero la desesperacion parece más bien implicar inmovilidad que movimiento. Luego no es contraria á la esperanza, que implica un movimiento de estension (2) hácia el bien esperado.

Por el contrario: la desesperacion se llama así por contraposicion á la esperanza.

Conclusion. *La desesperacion es contraria á la esperanza, como el receso al acceso.*

Responderémos que, como ya hemos dicho (C. 23, a. 2), hay dos clases de contrariedad en las mutaciones: 1.ª por acceso á términos opuestos; y tal contrariedad solo se encuentra en las pasiones de la *(parte)* concupiscible, como sucede con el amor y el odio; 2.ª por aproximacion y desvío respecto de un mismo término; y esta se halla en las pasiones de la irascible, como queda dicho (ibid.). Mas el objeto de la esperanza, que es el bien árduo, tiene algo de atractivo, segun que se considera posible de conseguir; y de este modo se dirige hácia el mismo la esperanza, la cual implica cierta aproximacion: pero, considerada con imposibilidad de adquirir, entraña repulsion; porque (Eth. l. 3, c. 3), «al encontrarse con algo imposible, los hombres retroceden» (3); y así es como la desesperacion considera este objeto: por lo cual importa cierto movimiento de desvío, y en este concepto *es contraria á la esperanza, como el receso al acceso.*

Al argumento 1.º dirémos, que el temor es contrario á la esperanza segun la contrariedad de objetos, es decir, del bien y del mal; pues se halla esta contrariedad en las pasiones de lo irascible, segun que se desvían de las de lo concupiscible (4): pero la desesperacion es contraria á la esperanza solamente segun la contrariedad de avance y retroceso.

Al 2.º que la desesperacion no mira al mal considerado como tal, aunque algunas veces *per accidens* se refiere al mal como imposibilitando la consecucion *(de algun bien)*: puede empero la desespera-

(1) Otros, como la edicion áurea, dicen *non (no)*; pero Nicolai prueba no es admisible aquí la negacion.
(2) Véase la nota 4, pág. 270.
(3) «Desisten» más propiamente, como algunos modernos comentadores insinúan.
(4) Véase la nota 1, pág. 270.

cion provenir esclusivamente del esceso del bien (1).

Al 3.º que la desesperacion no implica la sola privacion de la esperanza, sino ademas cierto alejamiento de la cosa deseada, por estimarse imposible su consecucion. Así que la desesperacion, como asímismo la esperanza, presupone el deséo; pues de aquello, que no está al alcance de nuestro deséo, ni tenemos esperanza ni desesperacion: y por lo mismo ambas se refieren al bien accesible al deséo.

ARTÍCULO V. — **La esperiencia es causa de la esperanza?**

1.º Parece que la esperiencia no es causa de la esperanza: porque la esperiencia pertenece á la potencia cognitiva, segun lo que dice Aristóteles (Eth. l. 2, c. 1) que «la virtud intelectual há me»nester esperiencia y tiempo» (2). Mas la esperanza no reside en la potencia cognitiva, sino en la apetitiva, como hemos dicho (a. 2). Luego la esperiencia no es causa de la esperanza.

2.º Aristóteles dice (Rhet. l. 2, c. 13), que «los viejos tienen difícil esperan»za (3) á causa de su esperiencia»; de donde parece *(inferirse)* que la esperiencia es causa de la falta de esperanza. Pero los opuestos no tienen la misma causa. Luego la esperiencia no es causa de la esperanza.

3.º Aristóteles espresa (De cœlo, l. 2, t. 34) que «hablar algo de todo, sin omi»tir nada, es en ocasiones señal de nece»dad». Mas el que el hombre lo intente todo parece demostrar grande esperanza: y, pues la necedad proviene de la inesperiencia; síguese que esta es más bien causa de esperanza que la esperiencia.

Por el contrario, Aristóteles dice (Eth. l. 3, c. 7) que «algunos son de bue»na esperanza, por haber vencido á mu»chos muchas veces», lo cual pertenece á la esperiencia. Luego esta es causa de la esperanza.

Conclusion. *La esperiencia es causa de esperanza* [1], *ya aumentando la posibilidad del sujeto, ya tambien mostrándole la de conseguir su objeto; y lo es de falta de esperanza* [2], *solo haciéndole ver la imposibilidad de alcanzarlo.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el bien futuro, árduo y posible de adquirirse es el objeto de la esperanza; y algo puede ser causa de la esperanza, ya haciendo posible al hombre una cosa, ya inspirándole la idéa de que lo es. Del primer modo *es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre,* como son las riquezas y la fortaleza, y entre todas las demas *la esperiencia;* puesto que por ella adquiere el hombre la facultad de ejecutar algo con facilidad, surgiendo de aquí la esperanza: por lo cual dice Vegecio (De re milit. l. 1, c. 1): «nadie teme hacer lo que confía haber »aprendido bien». Del segundo es causa de esperanza todo lo que inspira á uno la idéa de que algo le es posible; y así tanto la instruccion (*doctrina*) como cualquiera persuasion puede ser causa de esperanza, como tambien *la esperiencia es causa de la esperanza,* esto es, *en cuanto por ella juzga posible el hombre algo,* que ántes de tenerla reputaba imposible. Mas *por este modo la esperiencia puede ser causa de la falta de esperanza*: porque, así como por la esperiencia juzga posible el hombre algo, que ántes creía imposible (4); así por el contrario la misma le hace conocer que no le es posible lo que ántes juzgaba serlo. Así pues *la esperiencia es causa de la esperanza de dos modos, y de solo uno de la falta de ella*: podemos pues decir más *(propiamente)* que es causa de la esperanza.

Al argumento 1.º dirémos, que en la práctica la esperiencia no solo comunica ciencia, sino tambien cierto hábito debido á la costumbre, que facilita más la accion.

(1) Desproporcion con los medios, de que se dispone para alcanzarlo, constitutiva de la imposibilidad del sujeto ó de la inasequibilidad del objeto para él, como esplica en la solucion al 3.º

(2) Por cuanto se inicia y acrece á consecuencia del conocimiento ó percepcion de su objeto.

(3) La conciben difícilmente, ó propenden más á desconfiar que no á abrigar esperanza no muy fundada. Lo propio espresa Horacio en su célebre *Epístola á los Pisones*, describiendo los caractéres propios de cada edad; pues dice del viejo: *miser abstinet ac timet uti,... res omnes timidè gelidèque ministrat, — difficilis, querulus*: «misero y receloso, — tímidamente en todo »se conduce, — con frialdad, difícil, quejumbroso, »...

(4) No solo pareciéndole accesible á sus propios alcances individuales; sí tambien áun contando con la coperacion auxiliar de algun otro, que en casos análogos sabe por esperiencia no ha solido faltarle.

Ademas la misma virtud intelectual contribuye á facilitar la operacion, pues demuestra ser posible algo, y así causa la esperanza.

Al 2.° que en los ancianos hay defecto de esperanza por causa de la esperiencia, en cuanto esta les muestra la imposibilidad: por eso se añade (ibid.) que «muchas cosas les sucedieron en su daño».

Al 3.° que la necedad y la inesperiencia pueden ser causa de esperanza como accidentalmente, descartando la ciencia, por la cual se juzga con verdad que algo no es posible. Luego la inesperiencia es causa de la esperanza por la misma razon, por la que la esperiencia es causa de la falta de ella.

ARTÍCULO VI. — **Abunda la esperanza en los jóvenes y los ébrios?**

1.° Parece que la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza: porque esta lleva en sí una como certidumbre y firmeza; por lo que (Hebr. 6) se compara la esperanza á una áncora. Es así que los jóvenes y los ébrios carecen de firmeza, porque su ánimo es fácilmente voluble. Luego la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

2.° Lo que aumenta la potestad és muy influyente causa de esperanza, como se ha dicho (a. 5); mas la juventud y la embriaguez llevan adjunta cierta debilidad: luego no son causa de esperanza.

3.° (1) La esperiencia es una causa de esperanza, como se ha dicho (a. 5); y á los jóvenes les falta la esperiencia: luego la juventud no es causa de la esperanza.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 8) que «los que están » ébrios tienen buena esperanza»; y (Rhet. l. 2, c. 12) se dice «que los jóve» nes tienen buena esperanza».

Conclusion. *La juventud y la ebriedad* [1] *son causas de esperanza; y en general* [2] *los fátuos ó que no usan de deliberacion lo arrostran todo con fácil esperanza.*

Responderémos, que *la juventud es causa de esperanza* por tres razones, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, ibid.), que pueden tomarse de las tres condiciones del bien, que es el objeto de la esperanza, en cuanto (2) es futuro, árduo y posible, como se ha dicho (a. 1). En efecto: los jóvenes tienen mucho de futuro y poco de pretérito (3); y por lo tanto, puesto que la memoria se refiere á lo pasado, miéntras que la esperanza á lo futuro, tienen poco de memoria y viven mucho en la esperanza. Tambien los jóvenes á causa del ardor de su naturaleza (4) tienen muchos espíritus, y así en ellos se dilata el corazon: y, como de esta espansion del corazon nace la tendencia á lo árduo, los jóvenes son animosos y de buena esperanza. Por otra parte tambien los que no han sufrido repulsa, ni esperimentado obstáculos en sus intentos, creen con facilidad en la posibilidad de algo; y de aquí que los jóvenes á causa de la inesperiencia de los impedimentos y defectos fácilmente lo estiman posible, y por lo tanto *tienen buena esperanza.* Tambien *en los ébrios existen dos de estas condiciones*, á saber, el ardor y la redundancia de los espíritus á causa del vino, á los que se agrega la inconsideracion de los peligros ó defectos; y por la misma razon tambien *todos los necios y los que no deliberan lo intentan todo y tiene buena esperanza.*

Al argumento 1.° dirémos, que en los jóvenes y en los ébrios, aunque no haya firmeza en la realidad de verdad, la hay sin embargo segun el aprecio de ellos; pues creen firmemente conseguir lo que esperan.

De la misma manera tambien dirémos

(1) En la edicion de Nápoles (generalmente de las más esmeradas y correctas) falta este argumento 3.°, cuya solucion sin embargo aparece al fin en su propio lugar: prueba inconcusa de que su omision reconoce por causa un descuido tipográfico y sobre todo distraccion ó lijereza de los correctores de pruebas.

(2) Respectivamente mirado bajo esos tres diversos aspectos, cada uno de los cuales suministra una razon ó prueba.

(3) Hállanse como en el principio de la vida, que más tiene para ellos y á su mismo parecer de futura que de pasada; por cuya razon predomina en ellos la esperanza del porvenir en lontananza á la memoria de lo poco transcurrido de su incipiente carrera: así es que viven llenos de ilusiones, pareciéndoles todo fácil y hacedero, sin el contrapeso del escarmiento y los desengaños, que luego en edad más madura retráen al hombre provecto de lo que teme y sabe ya no le es tan accesible, como á primera vista y ante aquella despreocupacion juvenil se representa al inesperto.

(4) Complexion, ó calor de la sangre; como vulgarmente decimos.

al 2.º que los jóvenes y los ébrios ciertamente adolecen de debilidad; mas en su opinion tienen poder, porque no conocen sus defectos.

Al 3.º que no solo la esperiencia sino tambien la inesperiencia es en cierto modo una causa de la esperanza, como se ha dicho (a. 5).

ARTÍCULO VII. — **La esperanza es causa del amor?**

1.º Parece que la esperanza no es causa del amor: porque segun San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) «la primera de las afecciones del alma es el amor». Es así que la esperanza es cierta afeccion del alma. Luego el amor precede á la esperanza; la cual por consiguiente no causa el amor.

2.º El deséo precede á la esperanza; y el deséo es causado por el amor, como se ha dicho (C. 28, a. 6 al 2.º). Luego tambien la esperanza sigue al amor: y en su consecuencia no lo produce.

3.º La esperanza causa delectacion, segun lo dicho (C. 32, a. 3). Pero la delectacion no tiene lugar sino sobre lo amado. Luego el amor precede á la esperanza.

Por el contrario: á propósito de estas palabras (Matth. 1, 2): *Abrahan engendró á Isaac, Isaac engendró á Jacob*, dice la Glosa (interl.): «la fe á la esperanza y la esperanza á la caridad». Mas la caridad es amor. Luego el amor es causado por la esperanza.

Conclusion. *La esperanza*, [1] *en cuanto mira al bien esperado, es efecto del amor; más* [2] *respecto de aquel, por quien algo se nos hace posible, es causa de amor.*

Responderémos, que la esperanza puede referirse á dos cosas: pues se refiere al *bien* esperado como á su objeto; mas, como el bien esperado es lo árduo posible, y lo árduo se nos hace algunas veces posible, no por nosotros, sino por otros; por lo tanto, tambien la esperanza se refiere á aquello, por lo que una cosa se nos hace posible. Así pues, *en cuanto la esperanza mira al bien, es causada por el amor*; pues no hay esperanza sino de un objeto deseado y amado: pero, *en cuanto á aquel, por quien se nos hace posible algo, el amor es producido por la esperanza*, y no al contrario; porque, por lo mismo que esperamos poder sobrevenirnos bienes por medio de alguien, nos dirigimos hácia él como á nuestro bien, y así comenzamos á amarle. Mas en el hecho mismo de amar á uno no esperamos de él sino *per accidens*, esto es, en cuanto creemos que nosotros somos tambien amados recíprocamente por él: por consiguiente el que alguien nos ame hace que nosotros esperémos de él; pero el amor á él es causado por la esperanza, que de él tenemos.

De esto se deduce la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO VIII. — **¿La esperanza coadyuva á la operacion, ó más bien la impide?**

1.º Parece que la esperanza no ayuda y ántes impide la operacion: porque la seguridad pertenece á la esperanza; y la seguridad produce la negligencia, que impide la operacion. Luego la esperanza impide la operacion.

2.º La tristeza impide la operacion, como se ha dicho (C. 38, a. 3); y la esperanza causa algunas veces tristeza, pues se dice (Prov. 13, 12): *la esperanza, que se retarda, aflige al alma.* Luego la esperanza impide la operacion.

3.º La desesperacion es contraria á la esperanza, como se ha dicho (a. 4). Pero la desesperacion ayuda á la operacion principalmente en los combates; pues se dice (II Reg., 2, 26) que «la desesperacion es peligrosa» (1). Luego la esperanza produce el efecto contrario, esto es, impidiendo la operacion.

Por el contrario, dícese (I Cor. 9, 10) que *el que ara, debe arar con la esperanza de percibir los frutos*; y la misma razon hay en todo lo demas.

Conclusion. *La esperanza por su propia condicion coadyuva á la operacion, fomentándola.*

Responderémos, que *la esperanza entraña en sí misma concurrencia á la operacion, activándola*; y esto en dos conceptos: 1.º por razon de su objeto, que es el bien árduo posible; pues la apreciacion de lo árduo escita la atencion,

(1) Al enemigo ó á quien la provoca, como se ve en la solucion.

y la idéa de lo posible no retarda el conato, siguiéndose de aquí que *el hombre opera intensamente á causa de la esperanza*; 2.º por razon de su efecto; pues la esperanza, como se ha dicho (C. 32, a. 3), causa la delectacion, que ayuda á la operacion (C. 33, a. 4): así que *la esperanza ayuda á la operacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que la esperanza tiende á conseguir el bien; pero la seguridad más parece oponerse al temor que pertenecer á la esperanza; y sin embargo la seguridad no causa la negligencia, sino en cuanto disminuye la apreciacion de lo árduo, en lo cual se disminuye tambien la razon de la esperanza; porque aquellas cosas, en que el hombre no tiene impedimento alguno, no se consideran ya como árduas.

Al 2.º que la esperanza *per se* causa delectacion, y solo *per accidens* tristeza, como se ha dicho (C. 31, a. 3, al 2.º).

Al 3.º que la desesperacion en la guerra se hace peligrosa á causa de alguna esperanza adjunta; pues los que desesperan de la huida, se acobardan en cuanto á huir, pero esperan vengar su muerte, y por lo tanto peléan más encarnizadamente por esta esperanza, por lo que se hacen más peligrosos á sus enemigos.

CUESTION XLI.

Del temor considerado en sí mismo.

Vamos á tratar primeramente del temor, y segundo de la audacia. Sobre el temor cuatro cosas debemos considerar: 1.ª el temor mismo; 2.ª su objeto; 3.ª su causa; 4.ª su efecto. A la 1.ª dedicamos cuatro artículos: 1.º ¿El temor es una pasion del alma?—2.º ¿Es una pasion especial?—3.º ¿Hay algun temor natural?—4.º Especies de temor.

Artículo I.—**¿El temor es una pasion del alma?**

1.º Parece que el temor no es una pasion del alma; pues dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 23) que «el temor es » una virtud segun sístole», esto es, por contraccion, «apetitiva de la esencia» (1). Pero ninguna virtud es una pasion, como se prueba (Ethic. l. 2, c. 5). Luego el temor no es una pasion.

2.º Toda pasion es un efecto, que proviene de la presencia del agente; y el temor no tiene por objeto lo presente, sino lo futuro, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 12). Luego el temor no es pasion.

3.º Toda pasion del alma es un movimiento del apetito sensitivo, consiguiente á la aprension del sentido. Este empero no es aprensivo de lo futuro, sino de lo presente. Luego teniendo por objeto el temor el mal futuro, parece que no es una pasion del alma.

Por el contrario, San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) enumera el temor entre las otras pasiones del alma.

Conclusion. *Al temor compete con toda propiedad el concepto de pasion, pospuesto á la tristeza.*

Responderémos, que entre los demas movimientos del alma *el temor despues de la tristeza obtiene más carácter y razon de pasion*; pues, como se ha dicho (C. 22, a. 1), á la naturaleza de la pasion pertenece 1.º el ser movimiento de una virtud pasiva, á la cual se compara un objeto á manera de motor activo; porque la pasion es el efecto del agente, y por este modo tambien el sentir y entender se llaman pasiones; 2.º (2) más propiamente se llama pasion el mo-

(1) Más propiamente «del ser ó de la existencia», que es lo que deséan todos los seres, existir; y por eso se resisten todos á su destruccion ó disolucion.

(2) Nótase en las diversas ediciones cierta discrepancia accidental de mera hipérbaton en la redaccion de la locucion ó frase siguiente, y que toda viene á cifrarse en la varia colocacion del adverbio *magis* (más), quedando en todas á salvo el mismo pensamiento sustancial, tal como lo espresamos en nuestra version.

vimiento de una potencia apetitiva; y aún más propiamente el movimiento de una potencia apetitiva, que tiene un órgano corporal, y funciona con alguna transmutacion corporal; y con muchísima más propiedad se llaman pasiones aquellos movimientos, que implican algun daño. Pero es evidente que el temor, por referirse al mal, pertenece á la potencia apetitiva, que por sí mira al bien y al mal; pero pertenece al apetito sensitivo, por cuanto (1) se produce con cierta transmutacion, esto es, contraccion (2), como dice el Damasceno (Orth. fid., l. 3, c. 23), é implica tambien referencia al mal, segun que este tiene en cierto modo la victoria sobre alguien (3). Por consiguiente *compétele muy verdaderamente el concepto de pasion;* aunque *despues de la tristeza*, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente.

Al argumento 1.° dirémos, que la virtud (4) denota cierto principio de accion; y por lo tanto, en cuanto los movimientos esteriores de la potencia apetitiva son principios de los actos esteriores, se llaman virtudes. Sin embargo Aristóteles niega que la pasion sea una virtud, que es hábito.

Al 2.° que, así como la pasion de un cuerpo natural proviene de la presencia corporal del agente, así tambien la pasion del alma proviene de la presencia animal del agente sin la corporal ó real; es decir, en cuanto el mal, que es futuro en realidad, es presente segun la aprension del alma.

Al 3.° que el sentido no percibe lo futuro; pero, por lo mismo que percibe lo presente, el animal se mueve por natural instinto á esperar el bien futuro ó á temer el futuro mal (5).

ARTÍCULO II. — **El temor es una pasion especial?**

1.° Parece que el temor no es una pasion especial; pues dice S. Agustin (Qq. l. 83, q. 33) que «al que no desanima el » miedo, ni le abrasa la codicia, ni le de- » macra la enfermedad (esto es, la triste- » za), ni se inquieta por la alegría gozosa » y vana». Por lo que se ve que, quitando el temor, todas las demas pasiones desaparecen. Luego no es una pasion especial, sino general.

2.° Dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 2) que «la prosecucion y la huida son en el » apetito lo que la afirmacion y la nega- » cion en la inteligencia». Pero la negacion no es una cosa especial en la inteligencia, como tampoco la afirmacion, que son más bien algo comun á muchas cosas. Luego tampoco la huida en el apetito. Mas ninguna otra cosa es el temor que cierta fuga del mal. Luego el temor no es una pasion especial.

3.° Si el temor fuese una pasion especial, existiría principalmente en lo irascible. Pero el temor existe tambien en el concupiscible; pues dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 5) que «el temor es cierta » tristeza»; y el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 23) que «el temor es una virtud » desiderativa». Es así que la tristeza y el deséo existen en lo concupiscible, como se ha dicho (C. 30; y C. 35, a. 1). Luego no es una pasion especial, puesto que pertenece á diversas potencias.

Por el contrario: el temor se distingue de las otras pasiones del alma segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15) (6).

Conclusion. *El temor es una pasion especial del alma.*

Responderémos, que las pasiones del alma reciben su especie de los objetos; y segun esto es pasion especial la que tiene especial objeto. Tiénelo el temor, como

(1) *Fit enim:* algunos léen *etiam* (tambien), y ambas voces caben muy bien juntas aquí con cierto énfasis ó insistencia, no del todo impertinente segun el contesto; aunque solo una ú otra se halla, y no las dos.

(2) Véase la nota 5, pág. 177.

(3) *Aliquem;* otros *aliquod bonum* (algun bien). Vease, para comprender bien esto, la C. 48, a. 2 y 3, de la 1.ª P., T. 1.° páginas 409 y 410; y la nota 2 de la pág. 26, *ibid.*

(4) En su acepcion física de facultad ó potencia activa de obras; y no en sentido moral, como hábito de obrar moralmente bien: así el temor es pasion de la parte ó potencia irascible.

(5) No empero como el hombre por el raciocinio prevée á veces lo futuro en lo universal, aunque muy remoto; sino concretándose al estrecho ámbito del alcance de su vista, áun respecto de lo no presente todavía en sí: al modo que el perro, viendo y saboreando un hueso ó tajada, espera le den otro, ó porque ve se lo han echado al gato ó á otro perro; ó huye ante el castigo por otro recibido, temiendo no le llegue su turno de sufrirlo como él.

(6) «El bien esperado, dice (c. 12) produce el *afan* (*cupiditatem*), y el mal inminente da orígen al *temor*; como el bien » ya presente causa *alegría*, y el mal actual *tristeza*»: y, despues de tratar de la alegría ó complacencia (c. 13) y (c. 14) de la tristeza ó dolor, pasa á esponer (c. 15) el *temor*, enumerando sus especies, que se esplicarán en el a. 4, arg. 1.°

tambien la esperanza: pues, así como el objeto de la esperanza es el bien futuro, árduo, posible de conseguir; así el objeto del temor es el mal futuro difícil, al cual no puede resistirse. Por consiguiente *el temor es una pasion especial del alma.*

Al argumento 1.° dirémos, que todas las pasiones del alma se derivan de un solo principio, á saber, del amor, en el que tienen recíproca conexion; y por razon de esta conexion, disipado el temor, desaparecen las demas pasiones del alma; no empero porque sea una pasion general.

Al 2.° que no toda fuga del apetito es temor, sino la fuga de algun objeto especial, como se ha dicho. Por lo tanto, aunque la huida sea una cosa general, sin embargo el temor es una pasion especial.

Al 3.° que el temor de ninguna manera existe en lo concupiscible; pues no se refiere al mal en absoluto, sino con cierta dificultad ó arduidad (1), de modo que apénas se le puede resistir. Pero, como las pasiones de lo irascible se derivan de las de lo concupiscible y en estas terminan, segun se ha dicho (C. 25, a. 1); por eso se atribuyen al temor las que pertenecen á la *(potencia)* concupiscible: pues se dice que el temor es tristeza, en cuanto el objeto del temor contrista, si está presente; por lo cual dice Aristóteles (ibid.) que «el temor procede de la fantasía del » mal futuro corruptivo ó contristativo». De la misma manera tambien el Damasceno atribuye el deséo al temor; por cuanto, así como la esperanza es causada ú originada del deséo del bien, así tambien el temor de la huida del mal, la cual proviene del deséo del bien, como consta de lo dicho (C. 25, a. 2; C. 29, a. 2; y C. 36, a. 2).

ARTÍCULO III. — **Hay algun temor natural?**

1.° Parece que algun temor es natural; porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 23) que «hay cierto temor natural, » pues el alma no quiere ser separada del » cuerpo» (2).

2.° El temor nace del amor segun lo dicho (a. 2, al 1.°). Es así que hay algun amor natural, como dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 2, lect. 9). Luego tambien hay algun temor natural.

3.° El temor es opuesto á la esperanza, segun queda dicho (C. 40, a. 4, al 1.°). Pero hay alguna esperanza natural, como se ve por lo que se dice (Rom. 4, 18) de Abraham, *que creyó en la esperanza* (de la gracia) *contra la esperanza* (de la naturaleza). Luego hay tambien algun temor natural.

Por el contrario: las cosas, que son naturales, se hallan comunmente en los seres animados é inanimados. Es así que (3) el temor no se halla en las cosas inanimadas. Luego el temor no es natural.

Conclusion. *Ningun temor* [1] *es natural, como anejo á la naturaleza en comun áun de los seres privados de razon; pero* [2] *sí lo es alguno en la naturaleza intelectiva, que naturalmente elude lo que la repugna ó no la es conveniente.*

Responderémos, que un movimiento se dice natural, porque la naturaleza inclina á él. Mas esto sucede de dos modos: 1.° completándose un todo sin operacion alguna de virtud aprensiva; como ser movido hácia arriba es movimiento natural del fuego, y crecer lo es de los animales y las plantas; 2.° dícese natural un movimiento, al que la naturaleza inclina, aunque no se perfeccione sino por la aprension; puesto que, como se ha dicho (C. 10, a. 1; y C. 17, a. 9, al 2.°), los movimientos de la virtud cognitiva y apetitiva redúcense á la naturaleza, como á su primer principio: y segun este modo pueden decirse naturales áun los actos mismos de la potencia aprensiva, cuales son el entender, sentir y recordar, y á veces tambien los del apetito animal. *Así es pues como puede decirse natural el temor*, y se distingue del no natural segun la diversidad del objeto: porque,

(1) Que se le supone adjunta, siendo por lo mismo difícil de vencer ó repeler; como asimismo deja dicho respecto al bien árduo ó de difícil consecucion (C. 40, a. 1).

(2) Esplicando las palabras de San Márcos (14, 33) referentes al Salvador, *cœpit pavere* (comenzó á sentir pavor).

(3) Esta premisa menor no se halla en la citada edicion de Nápoles (1763) por descuido involuntario sin duda; ni era absolutamente necesaria, como es obvio y palmario: pero vémosla en todas las demas con entera unanimidad.

como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5), hay un temor del mal corruptor, que la naturaleza esquiva por su natural deséo de existir; y tal temor dícese ser natural: y ademas del mal que contrista, el cual no repugna á la naturaleza, sino al deséo del apetito; y *este temor no es natural:* distincion análoga á la espuesta (C. 30, a. 3; y C. 31, a. 7) sobre el amor, la concupiscencia y la delectacion, *natural* y *no natural.* Mas segun la primera acepcion de lo natural debe saberse que algunas de las pasiones del alma dícense á veces naturales, como el amor, el deséo y la esperanza; pero otras no pueden decirse naturales, por cuanto el amor y el odio, el deséo y la fuga implican cierta inclinacion á aspirar (1) al bien ó esquivar el mal, cuya inclinacion pertenece sin duda tambien al apetito natural: por cuya razon hay cierto amor natural; y el deséo ó la esperanza pueden decirse asímismo en cierto modo existir en los seres naturales, que carecen de conocimiento. Pero las otras pasiones del alma importan ciertos movimientos, para los cuales de modo alguno es bastante la inclinacion natural, ya por serlas propio el sentido ó el conocimiento segun lo dicho (C. 31, a. 4; y C. 35, a. 1) que la aprension se requiere, para que pueda haber delectacion y dolor, no pudiendo por consiguiente decirse que los seres destituidos de conocimiento se deleitan ó se duelen; ó ya porque los tales movimientos son contrarios á la razon, de inclinacion natural: así la desesperacion renuncia al bien por alguna dificultad, y el temor desiste de combatir al mal contrario, á pesar de la inclinacion natural á eso. En vista de lo cual tales pasiones no se atribuyen de modo alguno á las cosas inanimadas.

Con lo dicho es evidente la respuesta á los argumentos propuestos.

ARTÍCULO IV. — **Se asignan convenientemente las especies de temor?**

1.º Parece que el Damasceno asigna de un modo inconveniente seis especies de temor, á saber: «flojedad *(segnitiem)*, » rubor, vergüenza, admiracion, estupor, » y congoja *(agoniam)* »: porque, como dice el Filósofo (Rhet. l. 3, c. 5) «el » temor procede de un mal, que con» trista »; y por lo tanto las especies de temor deben corresponder á las especies de tristeza, que son las cuatro ya asignadas (C. 35, a. 8). Luego solo debe haber cuatro especies de temor, correspondientes á esas.

2.º Lo que consiste en nuestro acto, se halla sometido á nuestro poder. Pero el temor es de un mal, que escede nuestro poder, segun lo dicho (a. 2). Luego la flojedad y el rubor y la vergüenza, que atañen á nuestra operacion, no deben considerarse especies del temor.

3.º El temor es de lo futuro segun lo dicho (a. 1 y 2), y la vergüenza proviene de un acto torpe ya cometido, como dice S. Gregorio Niseno (2). Luego la vergüenza no es una especie de temor.

4.º El temor no versa sino sobre el mal; mas la admiracion y el estupor provienen de lo grande é insólito, sea bueno ó malo. Luego no son especies del temor.

5.º Los filósofos son movidos á inquirir la verdad por la admiracion, segun se dice (Met. c. 2); y el temor no mueve á inquirir, sino más bien á huir: luego la admiracion no es una especie de temor.

Por el contrario, basta la autoridad del Damasceno y de S. Gregorio Niseno (3).

Conclusion. *Con razon y convenientemente se enumeran estas seis distintas especies de temor: flojedad, rubor, vergüenza, admiracion, estupor y congoja.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) el temor proviene de un mal futuro, que escede el poder del que teme, de modo que no puede resistirle. Mas tanto el bien como el mal del hombre puede ser considerado, ya en la operacion del mismo, ya en las cosas esteriores. En la operacion del hombre mismo

(1) Tambien aquí falta la palabra *bonum* en la edicion citada en la nota precedente: lo cual nos hace sospechar alguna interinidad ó suplencia del corrector con desventaja respecto del habitual y constante, cuyo esmero á conciencia hemos tenido frecuentes ocasiones de observar y aplaudir hasta ahora, siendo en verdad la que mayor confianza y garantías de acierto nos viene brindando. *Aliquando bonus dormitat Homerus.*

(2) Nemesio (*De nat. hom.* c. 20), segun dejamos ya rectificado más de una vez con Nicolai.

(3) *De orth. fid.* l. 2, c. 15; aunque algunos con Fabro Estapulense ponen *estupor* en lugar de *admiracion*; y *terror* en vez de *estupor*; ademas de interpretar *segnitiem* por *tardanza* (*cunctationem*), fundándose en que la *flojedad* (*segnities*) supone cierta lentitud habitual, que en la tardanza es actual ó de presente: y esta última sustitucion afecta al libro de Nemesio, al paso que las dos primeras al de San Juan Damasceno.

pueden temerse dos clases de mal: 1.ª el trabajo que pesa sobre la naturaleza; y de aquí se origina la *flojedad*, por la que alguno teme obrar por temor de escesivo trabajo; 2.º la deshonra *(turpitudo)*, que mancilla *(lædens)* la opinion; y que, si se teme en la ejecucion de un acto, toma el nombre de *rubor;* y, si de un acto torpe ya cometido, recibe el de *vergüenza.* El mal consistente en las cosas esteriores puede esceder la facultad del hombre para resistir de tres maneras: 1.ª por razon de su magnitud, como cuando uno considera algun gran mal, cuyo éxito no alcanza á conocer; y de aquí nace la *admiracion;* 2.ª por la falta de costumbre, cuando se ofrece á nuestra consideracion un mal insólito y que por lo mismo nos parece grande; y de esto resulta el *estupor*, que es causado por la imaginacion desacostumbrada; 3.ª en razon á lo que tiene de imprevisto, es decir, porque no puede prevenirse, como son temidos los infortunios futuros; y tal temor se denomina *congoja* (*agonia).*

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas especies de tristeza consignadas (C. 35, a. 8) no se consideran segun la diversidad del objeto, sino segun el efecto y segun ciertas razones especiales; y por tanto no es menester que aquellas especies de tristeza correspondan á estas especies de temor, que se consideran segun la division propia del objeto del temor mismo.

Al 2.º que la operacion, considerada en el acto mismo de ejecutarse, está sometida al poder del operante (1): mas en la operacion puede considerarse algo, que escede la facultad del operante, y por lo cual uno la rehusa; y segun esto la flojedad, el rubor y la vergüenza se consideran como especies del temor.

Al 3.º que del acto pasado puede temerse afrenta ú oprobio futuros, y en este concepto la vergüenza es una especie de temor.

Al 4.º que no toda admiracion y estupor son especies de temor; sino la admiracion acerca de un gran mal, y el estupor sobre un mal insólito. O puede decirse que, así como la flojedad elude el trabajo de la operacion esterior, así la admiracion y el estupor esquivan la dificultad de la consideracion del objeto grande é insólito, sea bueno ó malo; pues así se han la admiracion y el estupor con respecto al acto del entendimiento, como se ha la flojedad en relacion con el acto esterior.

Al 5.º que el que se admira, rehusa por el momento juzgar sobre el objeto de su admiracion temiendo caer en falta; pero inquiere para el futuro: mas el que se halla poseido de estupor, teme así de presente como inquirir para lo futuro. Por consiguiente la admiracion (2) es un principio para filosofar; y el estupor es un impedimento á la consideracion filosófica.

(1) Cuya indiferencia activa, que es ese mismo dominio de su actuacion, queda libre y á salvo á pesar de cualquiera predeterminacion, que solo afecta y deroga la indiferencia pasiva del objeto puesto así en accion.

(2) Tranquila y como deleitable, que escita el ánimo á conocer lo que así le admira; no la de que aquí se trata, y que lo perturba con vehemencia tal, que apénas le deja capaz de procurar ese conocimiento.

CUESTION XLII.

Objeto del temor.

1.° El objeto del temor es el bien, ó el mal? — 2.° Lo es el mal de la naturaleza? — 3.° O el temor del mal de culpa? — 4.° Puede ser temido el mismo temor? — 5.° Las cosas repentinas, son más temidas? — 6.° Son más temidas las cosas, contra las que no hay remedio?

ARTÍCULO I. — **Es objeto del temor el bien, ó el mal?**

1.° Parece que el bien es el objeto del temor: porque dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 33) que «nada tememos, sino ó »perder lo que amamos ya adquirido, ó »no alcanzar lo esperado». Pero lo que amamos es el bien. Luego el temor se refiere al bien como á su objeto propio.

2.° Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5), que «la potestad y la superioridad res»pecto de otro (1) es terrible». Esto es cierto bien: luego el bien es el objeto del temor.

3.° En Dios nada malo puede haber; pero se nos manda que le temamos, segun aquello (Ps. 33, 10): *temed al Señor todos sus santos.* Luego el temor tiene tambien por objeto el bien.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 12) que «el temor es »de mal futuro».

Conclusion. *El temor* [1] *propiamente y* per se *mira al mal como su objeto; y solo* [2] per accidens *al bien bajo su doble relacion con el mal.*

Responderémos, que el temor es cierto movimiento de la virtud apetitiva, á la cual pertenecen la prosecucion y la fuga (Ethic. l. 6, c. 2). La prosecucion es del bien y la fuga del mal (2): por consiguiente cualquiera movimiento de la virtud apetitiva, que importa prosecucion, tiene por objeto algun bien; y el que implica huida, tiene por objeto el mal. Luego, pues *el temor* implica cierta fuga, *mira* primò et per se *al mal como á su objeto propio; puede sin embargo mirar áun al bien, segun que este se refiere al mal*, lo que puede tener lugar *de dos modos:* 1.° en cuanto por el mal se priva del bien, pues por esto mismo de ser algo supresivo del bien es malo. Luego, como se huye del mal por serlo, es consiguiente que se huya porque priva del bien, que uno busca amándolo; y en este sentido dice San Agustin (ibid. arg. 1.°) que «no »hay causa de temer, sino la de perder »el bien amado»; 2.° compárase el bien al mal como causa del mismo, esto es, en cuanto algun bien puede por su virtud inferir algun daño en el bien amado (3): y por esto, así como la esperanza segun

(1) *Super alium esse* leemos comunmente en casi todas las ediciones y códices. Nicolai empero escribe: *esse ipsum est terribile* (la existencia misma es terrible). Aristóteles dice segun la version de Trapezuncio: «el estar en poder de otro natu»ralmente y por lo comun infunde temor», *in potestate alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre.* La siguiente premisa menor del silogismo parece fundarse en la construccion, á que responde nuestra version, que es la generalmente admitida: ó, en caso de adoptarse la interpretacion *in potestate*... habría de traducirse «ejercer potestad sobre otro...»; lo cual parece violento.

(2) Esto no parece cierto; porque la *audacia*, que implica *prosecucion*, tiene sin embargo por objeto el mal; y la *desesperacion*, que envuelve en su concepto la *fuga*, tiene al bien por objeto. — A lo cual se dice que aquí se trata de todas estas cosas, tales como son en sí (*per se*), y no bajo un carácter accidental (ó *per accidens*). Y así pues sucede que la *prosecucion* tiene como propio *per se* al bien, y la *fuga* al mal en el mismo sentido. De donde se sigue que no hay prosecucion del mal sino es *per accidens*, es decir, en cuanto va unida la idéa del bien: de este modo la *audacia* es un movimiento prosecutivo del mal, como se verá en la Cuest. 45. De igual manera no se concibe *fuga* acerca del bien, sino *per accidens*, es decir, por el mal que lleva unido; y por eso la *desesperacion* se dice *fuga* del bien. Estamos conformes con el C. Cayetano. — M. C. G.

(3) No como en el sujeto mismo, que reciba ó sufra tal daño; sino en el objeto, sobre que recaiga ó al que afectar pueda, como arrebatando el bien á quien mucho lo ama y que es el perjudicado.

lo dicho (C. 40, a. 7) se refiere á dos cosas, esto es, al bien á que se dirige, y á aquello por lo que espera conseguir el bien deseado; así tambien el temor se refiere al mal que rehuye, y á aquel bien, que por su propia virtud puede causar el mal. Asímismo teme á Dios el hombre, en cuanto puede imponerle castigo, ya espiritual, ya corporal; é igualmente se teme el poder de algun hombre, principalmente cuando es ofensivo (1) ó injusto, puesto que entónces puede fácilmente perjudicar; y se teme tambien el estar sobre otro *(super alium esse)*, es decir, apoyarse en otro *(inniti alii)*, estando en su poder el dañarnos: como el cómplice *(ó sabedor)* en el crímen se teme (2) no lo revele.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO II. — **El mal de la naturaleza es objeto del temor?**

1.° Parece que el temor no tiene por objeto el mal de la naturaleza; porque dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «el temor hace consultivos (3)». Mas no nos aconsejamos sobre las cosas, que suceden naturalmente *(quæ á natura eveniunt)*, como se dice (Ethic. l. 3, c. 3). Luego el temor no es del mal de la naturaleza.

2.° Los defectos naturales, como la muerte y semejantes, amenazan siempre al hombre. Si pues hubiera temor de estos males, sería preciso que el hombre viviera siempre en temor.

3.° La naturaleza no mueve á cosas contrarias. Pero el mal de la naturaleza proviene de ella. Luego el que uno por temor rehuya semejante mal, no proviene de la naturaleza: y por tanto el temor natural no es del mal de la naturaleza, al que sin embargo parece pertenecer este mal.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6) que «de todos los males el más terrible es la muerte», que es mal de la naturaleza.

Conclusion. *El mal de naturaleza, como corruptivo é inminente, es objeto del temor, mediando alguna esperanza de evadirlo.*

Responderémos que, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5), «el temor proviene de la representacion fantástica de un mal futuro, corruptivo ó que entristece». Mas, así como es mal que contrista el que contraría á la voluntad; así es mal corruptivo el contrario á la naturaleza; y este es el mal natural. Luego *el temor puede tener por objeto el mal de la naturaleza.* Pero debemos considerar que el mal de la naturaleza proviene unas veces de causa natural, y entónces se llama mal de naturaleza, no solo porque priva del bien de la naturaleza, sino tambien porque es efecto de esta, como la muerte natural y otros defectos á este tenor; mas otras veces proviene el mal de la naturaleza de causa no natural, como la muerte violentamente inferida por el perseguidor: y de ambos modos el mal de naturaleza es de cierta manera temido, y de otra manera no temido; pues, como proviene el temor de la fantasía de un mal futuro, como dice Aristóteles (ibid.), lo que aleja á la fantasía del mal futuro, escluye tambien el temor. Puede empero suceder de dos maneras el que un mal no aparezca como futuro: 1.ª por estar remoto y distante, pues á causa de la distancia nos figuramos que no ha de llegar, y por lo tanto ó no lo tememos ó lo tememos poco; porque, como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 5), «las cosas que estan muy lejanas no son temidas; pues, sabiendo todos que morirán, como no está próxima la muerte, nada se inquietan *(por ella)*»; 2.ª se estima como no futuro el mal, que lo es, á causa de la necesidad, que hace se le considere como presente. Por esta razon dice el Filósofo (Rhet. l. 2. c. 5) que «los que van á ser ya decapitados (4) no temen

(1) Propenso á perjudicar ó molestar, sin cuidarse de si lo hace justa ó injustamente; de manera que, no solo está en su mano y arbitrio el poder causar daño, sino que de hecho propende á ocasionarlo y lo irroga.

(2) *Timetur*; segun otros *timet*.

(3) Induce á los tímidos á pedir consejo, para precaverse ó preservarse del mal que temen.

(4) Así el filósofo Anacársis apostrofaba desde el potro de su tormento á su cruel atormentador: «hiere el pellejo de Anacársis, que á Anacársis no le hieres». Más sublime es el ejemplo de San Lorenzo, brindando desde su candente parrilla al verdugo: *versa et manduca*, «dame vuelta, y ya puedes comer; que de este lado estoy bien asado ya»: y los mártires en general se mostraban serenos é impávidos en sus suplicios; si bien los sostenía y confortába el auxilio sobrenatural, del que aquí no se trata.

»en vista de la inminente necesidad de »morir»; y, para que uno tema, es preciso que haya en él alguna esperanza de salvacion. Así pues el mal de la naturaleza no es temido, porque no se le considera como futuro: pero, *si el mal de la naturaleza, que es corruptivo, se aprende como cercano, y sin embargo con alguna esperanza de evasion; entónces será temido.*

Al argumento 1.° dirémos que el mal de la naturaleza no proviene á veces de la naturaleza, como se ha dicho (*in corp.*); y sin embargo, segun que proviene de la naturaleza, aunque no pueda evitarse del todo, puede no obstante diferirse; y bajo esta esperanza puede darse consejo sobre el modo de evitarlo.

Al 2.° que el mal de la naturaleza, aunque siempre amenace, no siempre empero amenaza de cerca; y por eso no siempre es temido.

Al 3.° que la muerte y otros defectos de la naturaleza provienen de la naturaleza universal; á los cuales sin embargo repugna la naturaleza particular, cuanto puede: y de esta manera por inclinacion de la naturaleza particular hay dolor y tristeza por tales males, cuando son presentes; y temor, si amenazan para lo futuro (1).

Artículo III. — **¿Hay temor del mal de culpa?**

1.° Parece puede haber temor del mal de culpa: porque dice San Agustin (Sup. canon. Joan. tract. 9) que «el hombre »teme con un temor casto la separacion »de Dios». Es así que nada nos separa de Dios sino el pecado, segun aquello (Is. 59, 2): *vuestras maldades pusieron division entre vosotros y vuestro Dios.* Luego el temor puede tener por objeto el mal de la culpa.

2.° Dice Ciceron (De Tusculanis quæstionibus, l. 4), «que tememos de aquellas »cosas, cuando son futuras, de cuya presencia nos entristecemos». Pero uno puede dolerse ó entristecerse del mal del pecado. Luego tambien puede temer alguno el mal del pecado.

3.° La esperanza se opone al temor; y la esperanza puede tener por objeto el bien de la virtud, como consta por el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 4), y San Pablo dice (Galat. 5, 10): *Yo confío de vosotros en el Señor que no sentiréis otra cosa.* Luego tambien el temor puede tener por objeto el mal de culpa.

4.° La vergüenza es una especie de temor, como se ha dicho (C. 41, a. 4). Pero la vergüenza versa sobre una accion torpe, la cual es mal de culpa. Luego tambien el temor.

Por el contrario, dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «no todos los males son temidos; por ejemplo, si uno fuere »injusto ó perezoso».

Conclusion. *El mal de culpa* [1] per se, *ó como voluntario que es, no puede ser objeto del temor; mas* [2] *puede serlo, aunque impropiamente hablando, como originado de causa estrínseca incitativa á pecar.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 40, a. 1; y C. 41, a. 2), así como el objeto de la esperanza es el bien futuro árduo, que uno puede conseguir; así el temor tiene por objeto el mal futuro árduo, que no puede evitarse con facilidad. De aquí puede colegirse que lo que depende absolutamente de nuestra potestad y voluntad, no tiene naturaleza de terrible; sino que solo es terrible lo que tiene una causa estrínseca. Pero el mal del pecado tiene por causa propia la voluntad humana; y por lo tanto *no tiene propiamente razon de terrible* (2). Mas, como la voluntad puede ser inclinada á pecar por alguna (*causa*) esterior; si lo que la inclina tiene una gran eficacia para inducirla, segun esto podrá darse temor del mal de culpa, en cuanto proviene de causa esterior, por ejemplo, cuando uno teme vivir en sociedad con los malos, para no ser inducido por ellos á pecar: aunque, propiamente hablando, en tal disposicion

(1) O se prevéen como inminentes, al ménos juzgándolos ya próximos; es decir, representándolos como tales la fantasía, sin que esta representacion haya sido neutralizada de las dos maneras indicadas en el cuerpo del artículo.

(2) Se ve pues por esta afirmacion terminante que la culpa depende siempre de la libre voluntad y arbitrio del hombre, que puede evitarla; y es herético suponerla incurrida por necesidad inevitable, como han pretendido los sectarios del protestantismo en sus diversas fases, dando por abolido ó anulado el libre albedrío á consecuencia del pecado original, como ya repetidas veces dejamos anotado en la 1.ª P., y señaladamente en la pág. 602, nota 3, del T. 1.°

más teme el hombre la seduccion (1) que la culpa segun su propia naturaleza, esto es, en cuanto es voluntaria; pues en este concepto no es de temer.

Al argumento 1.º dirémos, que la separacion de Dios es cierta pena consiguiente al pecado, y toda pena procede en algun modo de una causa esterior.

Al 2.º que la tristeza y el temor tienen de comun el serlo su objeto, que es el mal; mas difieren en dos cosas: 1.ª en que la tristeza es del mal presente, y el temor del mal futuro; y 2.ª en que la tristeza, residiendo en lo concupiscible, se refiere al mal en absoluto, por lo cual puede tener lugar sobre cualquier mal, pequeño ó grande; al paso que el temor, perteneciente á lo irascible, se refiere al mal árduo y difícil, y que deja de serlo en cuanto depende de la voluntad. En su consecuencia no tememos todas las cosas futuras, que presentes nos entristecen; sino solo algunas, que son árduas.

Al 3.º que la esperanza tiene por objeto el bien asequible, y puede uno alcanzar el bien, ya *per se*, ya *per aliud:* por cuya razon la esperanza puede ser de un acto de virtud, que está en nuestra potestad cumplir; mas el temor es del mal, que no está sometido á nuestro poder: y en este concepto siempre el mal, que se teme, proviene de causa estrínseca; en tanto que el bien, que se espera, puede provenir lo mismo de causa intrínseca, que de estrínseca.

Al 4.º que segun lo dicho (C. 41, a. 4, al 2.º y 3.º) la vergüenza no es el temor del acto mismo del pecado, sino de la torpeza ó ignominia, que se sigue, y que proviene de una causa estrínseca.

ARTÍCULO IV. — **El temor mismo puede ser temido?**

1.º Parece que no puede temerse el temor mismo: porque todo lo que se teme, temiendo es custodiado, para no perderlo; como el que teme perder la salud, temiendo la guarda. Si pues el temor se temiera, temiéndolo se guardaría el hombre de temer: lo cual parece inconveniente (2).

2.º El temor es una huida, y nadie huye de sí mismo. Luego el temor no teme al temor.

3.º El temor es de lo futuro; mas el que teme, ya tiene temor. Luego no puede temer al temor.

Por el contrario: el hombre puede amar el amor y dolerse del dolor. Luego por identidad de razon puede temer al temor.

Conclusion. *El temor* [1] *puede temerse, como procedente de causa estrínseca; no* [2] *empero, en cuanto depende de la voluntad.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 3) solo es terrible aquello, que proviene de causa estrínseca; mas no lo que proviene de nuestra voluntad. El temor empero proviene en parte de causa estrínseca, y en parte depende de la voluntad. Proviene de causa estrínseca, en cuanto es cierta pasion resultante de la idéa (3) del mal inminente; y en este concepto puede alguno temer al temor, es decir, la inminente necesidad de temer á causa del cercano ataque de algun mal notable: mas depende de la voluntad, en cuanto el apetito inferior obedece á la razon; por lo cual el hombre puede rechazar el temor, y *en tal sentido este temor no puede ser temido*, como dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 33). Mas, como por las razones que aduce podría alguno tratar de demostrar que el temor no es temido de modo alguno, es preciso responder á ellas.

Al argumento 1.º dirémos, que no todo temor es un solo temor; sino que segun las diversas cosas, que se temen, hay diversos temores: nada impide pues que por un temor se preserve alguien de otro temor, guardándose de este modo de temer á dicho temor.

Al 2.º que, siendo uno el temor, por el que se teme el mal inminente, y otro aquel, por el que se teme el mismo temor del mal que amenaza; no se sigue que lo

(1) U otra tentacion cualquiera grave, á la que le sea muy difícil resistir, y que le pone en gravísimo riesgo de sucumbir: y áun puede temer no le abandone Dios á su propia fragilidad en castigo de algun secreto vicio, que ó no conoce suficientemente en sí, ó no se esfuerza (cuanto debe y puede) por desarraigarlo.

(2) Contradictorio ó enigmáticamente paradógico.

(3) *Phantasiam*, aprension conforme á la realidad, no ficticia y sin fundamento positivo y real, segun ya queda anotado ántes de ahora.

mismo huya de sí mismo, ó que lo mismo sea la huida de sí mismo.

Al 3.º que, á causa de la diversidad de temores ya dicha, puede el hombre temer con temor presente un temor futuro.

ARTÍCULO V. — **Las cosas repentinas son más temidas?**

1.º Parece que las cosas insólitas y repentinas no son más terribles: porque, como la esperanza se refiere al bien, así el temor al mal; y la esperiencia sirve para aumentar la esperanza en los bienes: luego tambien aumenta el temor en los males.

2.º Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «más son temidos, no los que son » prontos en la ira, sino los suaves y as- » tutos». Es empero constante que los iracundos tienen más movimientos súbitos. Luego lo que es repentino es ménos temible.

3.º Las cosas, que suceden súbitamente, ménos pueden considerarse; y tanto más se temen las cosas, cuanto más se consideran: por cuya razon dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 8) que «algunos » parecen fuertes á causa de la ignoran- » cia; pues, si conocen que las cosas no » son cuales sospechan, huyen». Luego se teme ménos lo improvisado.

Por el contrario, dice San Agustin (Confess. l. 2, c. 6): «el temor, prove- » yendo con cautela á la seguridad, mues- » tra horror á lo insólito y repentino, que » contraría á lo que se ama».

Conclusion. *Los males imprevistos y estraordinarios son de suyo más temibles, como al parecer mayores y más inevitables.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 3) el objeto del temor es el mal inminente y que no puede repelerse con facilidad; y esto tiene lugar ya *por la magnitud del mal*, ya *(tambien) por la debilidad del temeroso.* Ahora bien: *á lo uno y á lo otro puede contribuir el que el mal inminente sea insólito y repentino*: 1.º esto hace aparecer mayor el mal inminente, porque tanto los bienes como los males corporales, cuanto más se consideran, aparecen tanto menores: y por esto, así como el dolor del mal presente se mitiga por su duracion, segun hace constar Ciceron (De Tuscul. quæstionibus l. 3); así tambien se disminuye el temor del mal futuro por la premeditacion. 2.º El ser algo insólito y repentino influye en la debilidad del que teme, en cuanto le priva de los preservativos, que el hombre puede preparar para rechazar el mal futuro, y de los que no puede valerse, cuando el mal ocurre de improviso.

Al argumento 1.º dirémos, que el objeto de la esperanza es el bien accesible á uno: y así es que las cosas, que aumentan el poder del hombre, naturalmente aumentan la esperanza; y por la misma razon disminuyen el temor, dado que el objeto de este es el mal, al que no se puede resistir fácilmente. En su consecuencia, como la esperiencia hace al hombre más poderoso para obrar; por esto, así como aumenta la esperanza, así amengua el temor.

Al 2.º que los iracundos no ocultan su ira; y por esto los daños inferidos por ellos no son tan repentinos, que no puedan ser previstos: al paso que los suaves y astutos la ocultan, y así el daño inminente de parte de estos no puede preverse; sino que se presenta de improviso, y en este concepto dice el Filósofo que los tales son más de temer.

Al 3.º que, hablando en general, los bienes ó males corporales parecen mayores al principio; y la razon es, porque cada cosa aparece mayor en inmediato contraste con su opuesta: así, cuando uno pasa repentinamente de la pobreza á las riquezas, las aprecia más á causa de la pobreza prexistente; y por el contrario los ricos, instantáneamente caidos en la pobreza, horrorízanse más de ella. Por esta causa el mal repentino se teme más, porque aparece más malo. Puede suceder empero accidentalmente, que la magnitud de algun mal no se conozca, como cuando los enemigos se emboscan insidiosamente; y entónces es verdad que el mal se hace más terrible por la solícita contemplacion.

ARTÍCULO VI. — **Témese más lo que no tiene remedio?**

1.º Parece que las cosas, que no tienen remedio, no son más temibles: porque para el temor se requiere que quede al-

guna esperanza de salvacion (1), segun se ha dicho (a. 2); y ninguna queda en los males irremediables: luego tales males no son temidos de modo alguno.

2.° Ningun remedio puede aplicarse al mal de la muerte, porque naturalmente no es posible volver de la muerte á la vida; y sin embargo la muerte no es muy temida, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5). Luego no se temen más las cosas, que no tienen remedio.

3.° Dice el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 6) que «no es más bueno lo más duradero » que lo que es de un solo dia; ni lo per» pétuo que lo que no lo es» (2). Luego por igual razon tampoco más malo. Pero las cosas, que no tienen remedio, no parecen diferenciarse de las otras sino en su duracion ó perpetuidad. Luego no son por esto peores ó más temibles.

Por el contrario, dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 5): «todo lo temible es más » terrible, si se trata de cualesquiera pe» cados, que, una vez cometidos, no sue» len corregirse; ó *(de males)* que ó no » tienen socorro, ó no le tienen fácil».

Conclusion. *Los males, que realizados no admiten remedio alguno ó no lo tienen fácil, se hacen por eso mismo mucho más temibles.*

Responderémos, que el objeto del temor es el mal; y por consiguiente lo que contribuye al aumento del mal, contribuye al aumento del temor. Pero el mal se aumenta, no solo segun la especie del mal mismo, sino tambien segun las circunstancias, como consta por lo ya dicho (C. 18, a. 3): y entre las demas circunstancias parece que contribuye más á aumentar el mal la duracion ó tambien la perpetuidad; porque las cosas, que existen en el tiempo, se miden en cierto modo por la duracion del tiempo. De aquí se infiere que, si el padecer algo en tanto tiempo es malo, el sufrir lo mismo en doble tiempo se aprende como duplicado mal; y segun esta razon el sufrir lo mismo en un tiempo infinito, lo cual es sufrir perpétuamente, recibe en cierto modo un aumento infinito. Mas los males, que, despues que ya han llegado, no pueden tener remedio, ó á lo ménos no fácil, se toman como perpétuos ó de larga duracion; y por lo tanto se hacen muy temibles.

Al argumento 1.° dirémos que el remedio del mal es de dos maneras: uno, por el cual se impide el mal futuro, para que no llegue; y, quitado tal remedio, se quita la esperanza y por consiguiente el temor; por lo que de tal remedio no hablamos ahora: otro, por el que se aleja el mal ya presente, que es del que aquí hablamos.

Al 2.° que, aunque la muerte es un mal irremediable; sin embargo no se teme, porque no amenaza de cerca, como se ha dicho (a. 2).

Al 3.° que Aristóteles habla allí del bien *per se*, que es bueno segun su especie: y de este modo no se hace algo más bueno por su duracion ó perpetuidad, sino por la naturaleza del mismo bien.

(1) De poder sustraerse al mal ó preservarse de él.

(2) «No es más *blanco* lo que siempre ó por largo tiempo es » blanco, que lo que es *blanco* un solo dia», dice testualmente; aunque con el visible propósito de aplicar el pensamiento así espresado al bien ó á lo bueno: argumento de analogía, que por cierto no es de los que más honor hacen á la buena lógica de Aristóteles, y que más bien conduciría á tildarle de sofista; porque, como es obvio, el bien duradero es por lo mismo más bueno á todas luces, que el instantáneamente transitorio; por más que no pueda decirse lo mismo de lo blanco. Bien es cierto que el Doctor Angélico le justifica en la solucion á este arg. 3.°, interpretando se refiere al bien *per se* ó esencialmente bueno, á cuyo concepto efectivamente es accidental la duracion, aunque de hecho y en la realidad es tan eterno como bueno.

CUESTION XLIII.

Causa del temor.

Sobre este particular hay que investigar dos cosas: 1.º El amor es causa del temor? — 2.º Lo es el defecto?

Artículo I. — **Es el amor la causa del temor?**

1.º Parece que el amor no es causa del temor: porque lo que introduce algo, es causa de ello; y « el temor introduce el » amor de la caridad », como dice San Agustin sobre la 1.ª Epístola canónica de S. Juan (1) (tract. 9). Luego el temor es causa del amor, y no al contrario.

2.º Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que « tememos más á aquellos, de quienes » esperamos que nos amenazan algunos » males ». Pero el esperar de alguien un mal, más nos provoca al odio que al amor del mismo. Luego el temor es producido más bien por el odio que por el amor.

3.º Ya se ha dicho (C. 42, a. 3) que las cosas, que dependen de nosotros mismos, nada tienen de terribles; y lo que proviene del amor, proviene sobre todo de lo íntimo del corazon. Luego el temor no es causado por el amor.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, c. 33): « Nadie duda que no » es otra la causa de temer, sino el no per- » der despues de conseguido, ó el no » alcanzar despues de esperado aquello, » que amamos ». Luego todo temor es producido, porque amamos algo. En su consecuencia el amor es causa del temor.

Conclusion. *El amor es causa del temor, como predisposicion material.*

Responderémos, que los objetos de las pasiones del alma se hán con respecto á ellas, como las formas á las cosas naturales ó artificiales; puesto que las pasiones del alma reciben la especie de los objetos, como las cosas predichas de sus formas. Luego, así como todo lo que es causa de la forma, es causa de la cosa constituida por la misma; así tambien todo lo que es y de cualquier modo que sea objeto, es tambien causa la pasion. Sucede empero que una cosa es causa del objeto, ó á manera de causa eficiente, ó por modo de disposicion material; á la manera que el objeto de la delectacion es el bien aprendido, conveniente, unido, cuya causa eficiente es lo que hace la conjuncion, ó lo que hace la conveniencia ó bondad, ó la apariencia de tal bien: pero la causa á modo de disposicion material es el hábito ó cualquiera disposicion, segun la que se hace conveniente ó lo parece á alguno aquel bien, que le está unido. Así pues en nuestro caso el objeto del temor es lo que se cree un mal futuro, cercano, al que no puede resistirse con facilidad: y por lo tanto aquello, que puede inferir tal mal, es la causa eficiente del objeto del temor, y por consiguiente del temor mismo; y lo que contribuye á disponer al individuo, de manera que el objeto sea tal á su parecer, es la causa del temor y de su objeto, *como disposicion material*, y así *el amor es causa del temor;* porque de que uno ama algun bien, se sigue que mire como malo lo que es

(1) Donde compara el temor á la cerda (ó aguja), á que se adhiere la hebra de hilo para penetrar en la costura; y, miéntras no sale la aguja, no queda hecha la puntada (de la caridad): y luego pone otro ejemplo, tomado del escalpelo quirúrgico, que se introduce en las carnes, para sacar de ellas la podredumbre ó la gangrena, dejándolas sanas ó limpias de todo virus.

causa de la privacion de este bien, y que por consiguiente lo tema como un mal.

Al argumento 1.° dirémos que, como ya hemos dicho (C. 42, a. 1), el temor se refiere directamente y por sí al mal que rehuye, el cual se opone á algun bien amado; y así el temor nace directamente *(per se)* del amor: pero secundariamente mira á aquello, por lo cual proviene tal mal, y bajo este punto de vista produce accidentalmente el amor; esto es, en el sentido de que el hombre, que teme ser castigado por Dios, guarda sus preceptos; y de esta manera comienza á esperar, y la esperanza infunde en él el amor, como se ha dicho (C. 40, a. 7).

Al 2.° que aquel, de quien esperamos males, primeramente en verdad es odiado; pero, despues que se comienzan á esperar del mismo bienes, empiézase á amarle: sin embargo el bien, al que es contrario el mal que se teme, era amado desde un principio.

Al 3.° que aquel razonamiento procede de lo que es causa como eficiente del mal terrible; pero el amor es su causa como disposicion material, segun queda dicho.

ARTÍCULO II. — **Es el defecto causa del temor?** (1)

1.° Parece no ser causa de temor el defecto: porque los que tienen poder, son los más temidos; y el defecto es contrario á la potencia: luego el defecto no es causa del temor.

2.° Los que en el momento son decapitados, son los que más defecto tienen. Pero los tales no temen, como se dice (Rhet. l. 2, c. 5). Luego el defecto no es causa del temor.

3.° Combatir proviene de la fortaleza, no del defecto; y los que peléan temen á sus contrincantes, como se dice (Rhet. l. 2, ibid.). Luego el defecto no es causa del temor.

Por el contrario: las causas de los contrarios lo son entre sí. Pero las riquezas, la fuerza y la multitud de amigos y la potestad escluyen el temor, como se dice (Rhet. l. 2, ibid.). Luego el temor es producido por el defecto de tales cosas.

Conclusion. *El defecto es de suyo causa de temor* [1] *á modo de material disposicion; y* [2] *no puede serlo* per se *como causa eficiente, aunque sí* per accidens *algun defecto.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1.), la causa del temor puede considerarse de dos maneras: 1.ª como disposicion material por parte del que teme; 2.ª á modo de causa eficiente por parte del que es temido. *Segun lo primero el defecto, absolutamente hablando, es causa del temor;* por que acontece por algun defecto de virtud que no pueda uno repeler con facilidad el mal inminente: mas, para causar el temor, se requiere el defecto con alguna medida; porque menor es el defecto, que causa temor de un mal futuro, que el defecto anejo al mal presente, del que proviene la tristeza; y aún sería mayor el defecto (2), si se destruyese completamente el sentimiento del mal ó el amor del bien, cuyo contrario se teme. *Del segundo modo la virtud y la fuerza son causa del temor, absolutamente hablando;* porque, por lo mismo que algo, que se aprende como nocivo, es virtuoso (3), sucede que su efecto no puede repelerse. Acontece empero *per accidens* que un defecto causa por esta parte temor, en cuanto de él proviene el que uno quiera hacer daño; por ejemplo, á causa de una injusticia, ó porque ha sido ántes ofendido ó teme serlo.

Al argumento 1.° dirémos, que aquel razonamiento procede de la causa del temor por parte de la causa eficiente (4).

Al 2.° que los que son ya decapitados, están sufriendo el mal presente; y por lo tanto aquel defecto escede la medida del temor.

Al 3.° que los combatientes temen, no por su propia potencia de combatir, sino por causa del defecto de ella, por lo que no confían en que han de vencer.

(1) Falta de firmeza para resistir al mal inminente, ó de preservativos que oponerle, para rechazarlo y eximirse de él.

(2) Como el estupor ó cierta insensibilidad, que escede á todo otro defecto, privando de la accion y de todo ejercicio de los sentidos.

(3) Enérgico y eficaz, hasta el punto de mirarse como irresistible.

(4) Es decir, que algunos son muy temibles y temidos, por cuanto pueden causar daño más ó ménos considerable y con cierta impunidad.

CUESTION XLIV.

Efectos del temor.

Desarrollarémos este asunto en cuatro artículos: 1.° El temor produce contraccion?—2.° Induce á tomar consejo?—3.° Produce el temblor?—4.° Impide la operacion?

ARTÍCULO I. — **El temor produce contraccion?**

1.° Parece que el temor no produce contraccion: porque, efectuada esta, el calor y los espíritus se reconcentran en lo interior; y mucho calor de los espíritus en las entrañas agranda el corazon (1), para acometer con audacia alguna cosa, como se ve en los iracundos; sucediendo lo contrario en el temor. Luego el temor no produce contraccion.

2.° Multiplicados los espíritus y el calor en las entrañas por medio de la contraccion, síguese que el hombre prorumpa en gritos, como se ve en los dolientes; mas los que temen, no gritan, ántes bien se hacen silenciosos. Luego el temor no causa contraccion.

3.° La vergüenza es una especie de temor, como se ha dicho (C. 41, a. 4); y «los avergonzados se ponen rojos», como dice Ciceron (De Tuscul. quæst. l. 4), y Aristóteles (Ethic. l. 4): «el rubor del » rostro no atestigua contraccion, sino lo » contrario». Luego la contraccion no es efecto del temor.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 23) que «el temor « es una virtud por sístole», esto es, por contraccion.

Conclusion. *El temor importa cierta contraccion en cuanto al apetito animal y á la consiguiente transmutacion corpórea.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 28, a. 5), en las pasiones del alma el movimiento mismo de la potencia apetitiva es como lo formal, y como lo material la transmutacion corporal, mediando entre aquel y esta cierta proporcion; de donde se sigue la transmutacion corporal por la semejanza y naturaleza del movimiento apetitivo. Ahora bien: en cuanto al movimiento animal del apetito el temor implica cierta contraccion; y la razon de esto es que el temor proviene de la fantasía de algun mal inminente, que con dificultad puede repelerse, segun se ha dicho (C. 41, a. 2). Pero el que algo pueda difícilmente repelerse proviene de la debilidad de la potencia, como queda dicho (C. 43, a. 2); y la potencia, cuanto más débil es, á tanto menor número de cosas puede estenderse. Por consiguiente de la misma imaginacion, que causa el temor, se sigue cierta contraccion en el apetito (2): así vemos en los moribundos que la naturaleza se retráe á las interioridades á causa de la debilidad de sus fuerzas; y tambien vemos en las ciudades que, cuando los ciudadanos temen, se retráen del esterior y recurren, cuanto pueden, á las interioridades. Así pues por analogía de esta contraccion, que pertenece al apetito animal, *se sigue tambien en el temor por parte del cuerpo la contraccion del calor y de los espíritus al interior.*

Al argumento 1.° dirémos que, como

(1) No solo dilatándolo materialmente, sino tambien comunicando al sujeto cierta magnanimidad é intrepidez: lo engrandece en el doble concepto fisiológico y psicológico.

(2) Esto es, en la potencia apetitiva, que por lo mismo languidece ó se debilita en su aspiracion á aquello, á que naturalmente se inclina.

dice el Filósofo (De problematibus, sect. 27, probl. 3), «aunque en los que temen los espíritus se retráen de fuera adentro, sin embargo no es lo mismo el movimiento de los espíritus en los iracundos y en los que temen: porque en los iracundos á causa del calor y la sutilidad de los espíritus, que provienen del deséo de la venganza, se produce interiormente el movimiento de los espíritus de lo inferior á lo superior, y por lo tanto se congregan los espíritus y el calor alrededor del corazon; de lo cual se sigue que los iracundos se hacen prontos y audaces para invadir: pero en los que temen, á consecuencia del enfriamiento que enerva los espíritus, van al contrario de lo superior á lo inferior; cuya frialdad proviene de la imaginacion del defecto de potencia, y por lo tanto no se multiplican el calor y el espíritu en rededor del corazon, sino que más bien se alejan de él. Por esto los que temen, en lugar de estar dispuestos á atacar, lo están más bien á huir.

Al 2.° que es natural á cualquier doliente, sea hombre ó animal, emplear todos los medios posibles, para repeler lo nocivo presente, que es la causa de su dolor: por lo cual vemos que los animales dolientes hieren ó con la boca ó con los cuernos. Pero para todo en los animales el mayor recurso es el calor y el espíritu; y por eso en el dolor la naturaleza conserva el calor y el espíritu interiormente, para servirse de ellos contra lo nocivo, por lo que dice Aristóteles (De problematibus, sect. 27, probl. 9) que, multiplicados interiormente los espíritus y el calor, hácese necesario emitirlos por medio de la voz; y por lo mismo los dolientes apénas pueden contener sus gritos. Pero en los que temen se propaga el movimiento del calor interior y de los espíritus del corazon á las *(partes)* inferiores, como se ha dicho (al 1.°): y por lo tanto el temor se opone á la formacion de la voz, la cual se produce por la emision de los espíritus hácia las *(partes)* superiores por la boca, por lo que el temor hace silenciosos; y de ahí es tambien «que los hace temblar», como dice Aristóteles (De problematibus, ibid. probl. 1).

Al 3.° que los peligros de muerte no solamente son contrarios al apetito animal, sino tambien á la naturaleza; y por esto en tal temor no solo se produce la contraccion por parte del apetito, sí tambien por parte de la naturaleza corporal: porque la idéa de la muerte, concentrando el calor á las interioridades, produce en el animal esa disposicion, como cuando su muerte es naturalmente inminente; y de ahí resulta que «los que temen la muerte, palidecen», como se dice (Ethic. l. 6, c. 9). Pero el mal, que teme la vergüenza, no se opone á la naturaleza, sino solamente al apetito animal; y por lo tanto se produce cierta contraccion en cuanto al apetito animal, pero no en la naturaleza corporal: miéntras que el alma, reconcentrada (por decirlo así) en sí misma, se entrega más al movimiento de los espíritus y del calor; de donde resulta la difusion de estos al esterior, y por esto los avergonzados se enrojecen.

ARTÍCULO II. — ¿**El temor hace** *(á los hombres)* **consultadores**? (1).

1.° Parece que el temor no hace consultadores: porque esto no es propio de lo mismo que impide el consejo; como lo impide el temor, puesto que toda pasion perturba la quietud, que se requiere para el buen uso de la razon. Luego el temor no induce á consultar.

2.° Consejo es el acto de la razon, que medita y delibera sobre las cosas futuras. Pero algun temor «disipa las refle» xiones y lanza al espíritu fuera de su » esfera», como lo dice Ciceron (De Tusculanis quæstionibus, l. 4). Luego el temor no escita á tomar consejo, sino que más bien lo impide.

3.° Asi como se recurre al consejo, para evitar males; tambien se aplica, para conseguir bienes. Pero, como el temor tiene por objeto el evitar los males, así la esperanza el conseguir los bienes. Luego el temor no es más causa de pedir consejo que la esperanza.

(1) *Consiliativos*, ávidos ó solícitos de pedir consejo, induciéndolos á aconsejarse de otros acerca de los medios de preservarse del mal temido. No hallamos palabra más propia y espresiva en nuestro idioma que la de *consultadores*.

Por el contrario, dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «el temor hace »consultadores».

Conclusion. *El temor* [1] *hace á los hombres solícitos de pedir ó tomar consejo; pero* [2] *ni el temor ni otra pasion alguna los constituye idóneos para darlo ó aconsejar á sí mismos ó á otros* (1).

Responderémos, que puede decirse consiliativo en dos acepciones: 1.ª por parte de la voluntad ó solicitud de aconsejarse; y *así el temor hace consultadores*, porque, como dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 3), «consultamos sobre lo gran»de, en lo que parece desconfiamos de »nosotros mismos». Pero las cosas, que infunden temor, no son absolutamente malas; sino que tienen cierta importancia, ya porque las consideramos difíciles de repeler, ya porque las miramos como estando muy cerca, segun lo ya dicho (C. 42, a. 2). Por esta razon los hombres pretenden principalmente ser aconsejados, cuando sienten temor. 2.ª Por parte de la facultad de aconsejar bien; y *en este sentido ni el temor ni pasion alguna hace consejeros (ó consultores)*: porque al hombre afectado de una pasion le parece una cosa mayor ó menor que lo que es en realidad; á la manera que parecen mejores al amante las cosas que ama, y al temeroso más terribles las cosas que teme. De este modo por defecto de la rectitud del juicio cualquiera pasion, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien.

Con esto se evidencia la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos que, cuanto más fuerte es una pasion, tanto más es impedido el hombre afectado por ella; y por esta razon, cuando el temor es fuerte, el hombre en verdad quiere ser aconsejado, pero de tal modo es perturbado en sus pensamientos, que no acierta á hallar consejo: pero, si es lijero el temor, que induce á solicitar el consejo y no turba mucho la razon; puede aún contribuir á la facultad de aconsejar bien por razon de la solicitud consiguiente.

Al 3.º que tambien la esperanza induce á consultar; porque, como dice el Filósoso (Rhet. l. 2, c. 5), «nadie toma »consejo sobre aquellas cosas, de que »desespera», como ni de las imposibles (Ethic. l. 3, c. 3). Sin embargo el temor induce más á buscar consejo que la esperanza: puesto que la esperanza tiene por objeto el bien, segun que podemos conseguirlo; miéntras que el del temor es el mal, segun que á duras penas puede repelerse: así que el temor mira más al concepto de dificultad que la esperanza; pero en las cosas difíciles, máxime en las que no confiamos en nosotros mismos, buscamos ser aconsejados, como se ha dicho.

Artículo III. — **El temor produce temblor?** (2)

1.º Parece que el temblor no es efecto del temor: porque el temblor proviene del frio, pues vemos que los que tienen frio tiemblan. Pero el temor no parece causar frio, sino más bien un calor desecante; y prueba de ello es que los que temen tienen sed, y principalmente en los más hondos temores, como se ve en los que son conducidos á la muerte. Luego el temor no causa temblor.

2.º La emision de las superfluidades proviene del calor; por lo cual generalmente las medicinas laxativas son calientes. Pero tales emisiones de las superfluidades frecuentemente provienen del temor. Luego el temor parece producir calor, y por lo tanto no causa temblor.

3.º En el temor el calor se reconcentra del esterior á las interioridades. Luego, si, por retirarse así el calor de las estremidades, el hombre tiembla; parece asímismo que en todos los miembros esteriores debería causarse el temblor por el temor. Pero esto no se ve. Luego el temblor del cuerpo no es efecto del temor.

Por el contrario, dice Ciceron (De Tusc. quæst. l. 4) que «el temblor, la »palidez y el estridor de los dientes son »efecto del temor».

Conclusion. *El temblor acomete á los*

(1) Pudiera en nuestro concepto condensarse esta tésis en los siguientes términos, tan espresivos y gráficos como concisos: «el temor induce al consejo pasivo; mas al activo nin»guna pasion habilita».

(2) Estremecimiento ó convulsion análoga á la que nos hace esperimentar el frio intenso, cuando vulgarmente se dice que tiritamos.

que temen, como un efecto del temor mismo.

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), *en el temor* se produce cierta contraccion de las estremidades al interior, *quedando* por lo tanto *frios los (miembros) esteriores*, y *sobreviniéndoles* por esta causa *el temblor*, que es ocasionado por la debilidad de la potencia que contiene los miembros: y á tal debilidad contribuye más que nada el defecto del calor, que es un instrumento con que mueve el alma, como se dice (De anima, l. 2, t. 50).

Al argumento 1.º dirémos que, retraido el calor de fuera á dentro, se multiplica en lo interior, y sobre todo hácia las partes inferiores, esto es, hácia la nutritiva; y por lo tanto, consumida la humedad, es consiguiente la sed, y tambien á veces la soltura del vientre y la emision de la orina y á veces hasta del sémen; ó bien la tal emision de superfluidades acontece por la contraccion del vientre y de los testículos, como dice el Filósofo (De problem. sect. 27, probl. 2).

De esto se desprende la contestacion al 2.º

Al 3.º que, puesto que en el temor el calor abandona al corazon dirigiéndose de las partes superiores á las inferiores, por eso á los que temen tiémblales principalmente el corazon y los miembros, que tienen alguna conexion con el pecho, donde está el corazon. Hé aquí porqué los que temen tienen temblorosa principalmente la voz á causa de la proximidad de la arteria (1) vocal al corazon; y tambien tiembla el labio inferior y toda la mandíbula inferior por su continuidad (2) con el corazon: de donde resulta asímismo el estridor de los dientes; y por la misma razon tiemblan los brazos y las manos: ó tambien, porque estos miembros son más movibles, por lo cual hasta las piernas tiemblan en los que temen, segun aquello (Is. 35, 3): *Confortad las manos flojas, y robusteced las rodillas temblorosas* (3).

ARTÍCULO IV. — **El temor impide la operacion?**

1.º Parece que el temor impide la operacion: porque la operacion se impide sobre todo por la perturbacion de la razon, que dirige en la obra. Es así que el temor perturba la razon, como se ha dicho (a. 2, al 2.º). Luego el temor impide la operacion.

2.º Los que hacen algo con temor, faltan con más facilidad en la operacion: como si uno marcha por una viga colocada en alto, el temor le hace caer fácilmente; y no caería, si anduviera por la misma viga muy abajo, por falta del temor. Luego el temor impide la operacion.

3.º La pereza (4) ó abandono (5) es una especie de temor. Es así que la pereza impide la operacion. Luego tambien el temor.

Por el contrario, dice San Pablo (Philip. 2, 12): *obrad vuestra salud con temor y con temblor;* lo cual no diría, si el temor impidiese la buena operacion. Luego el temor no impide la buena operacion.

Conclusion. *El temor* [1] *impide la operacion por sí y naturalmente en cuanto al libre ejercicio de los órganos corporales; no empero* [2] *por parte del alma*

(1) Llama así á la denominada hoy por los fisiólogos *traquearteria*, tubo cartilaginoso, continuacion de la laringe, en la que se producen y modulan los sonidos, merced á las vibraciones de sus membranosos repliegues internos, llamados cuerdas vocales; y que, prolongándose inferiormente en más delgado calibre, bifúrcase en ambos bronquios subdivididos luego infinitesimalmente ya dentro de la masa pulmonar, dando acceso á él al aire esterno y salida al carbonizado por la hematósis (v. nota 2, pág. 930, T. 1.º); aproximándose en efecto muy de cerca al corazon las fibrillas capilares del izquierdo, diseminadas en el pulmon del propio lado, casi en contacto inmediato con aquel central depósito de la sangre.

(2) Directa, aunque remota, mediante el tubo conductor del aire y constitutivo de todo el aparato vocal, á cuyo borde esterno se hallan; y al que conducen la boca misma, la faringe y la epiglótis (válvula preservativa y de comunicacion) con la glótis, que da entrada ó acceso á la laringe; contribuyendo ademas á la vibracion del labio y mandíbula inferiores su propia movilidad.

(3) *Trementia*, dice el testo de la SUMA; pero en la Vulgata se lée *debilia* (débiles), y en los Setenta *dissoluta* (*desligadas*).

(4) Dice el citado Descuret que se llamaba en otro tiempo *paresia* una parálisis poco intensa, en la que habia privacion de movimiento y no de sentido. Se ha formado nuestro sustantivo *pereza* de la palabra griega, que significa *debilidad*, llamándola los latinos *pigricia*. Puede definirse la pereza, «una «habitual inclinacion á permanecer en inaccion con compla-«cencia en permanecer en ella». Segun Girard la *pereza* es un vicio ménos intenso que la *haragancia* ó *desidia*: la 1.ª parece efecto del temperamento, y la 2.ª del carácter del alma... El perezoso teme la pena y la fatiga del trabajo; es lento en sus operaciones y muy tardo en acabar su tarea. El haragan deséa estar desocupado, odia la ocupacion y huye del trabajo. La dejadez, la indolencia y la haraganería son tres especies del género *pereza*. — M. C. G.

(5) *Segnities*. Véase la nota 3, pág. 279.

y siendo moderado, ántes contribuye á obrar mejor y más atenta y acertadamente; á no ser [3] *tan desmedido, que perturbe la razon.*

Responderémos, que la operacion esterior del hombre es causada en verdad por el alma como por primer motor, pero por los miembros corpóreos á modo de instrumentos. Sucede sin embargo que la operacion es impedida, ya por defecto del instrumento, ya por el del motor principal (1). Así pues, *por parte de los instrumentos corporales el temor, cuanto es de suyo, naturalmente tiende á impedir la operacion esterior,* á causa del defecto de calor, que infunde el temor en los miembros esteriores: pero *por parte del alma, si es un temor moderado, que no perturba mucho la razon, contribuye á obrar bien,* por cuanto *causa cierto cuidado y hace que el hombre se aconseje y obre más atentamente.* No obstante, *si el temor crece tanto que perturbe la razon, impide la operacion áun por parte del alma.* Mas no es tal el temor, de que habla el Apóstol.

De esto se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos que los que caen de una viga puesta en alto, sufren perturbaciones de la imaginacion, á causa del temor de la caida imaginada (2).

Al 3.º que todo el que teme, rehuye lo que teme; y por tanto, siendo la pereza un temor sobre la misma operacion, en cuanto es laboriosa, impide la operacion, por retraer de ella la voluntad. Pero el temor acerca de otras cosas ayuda á la operacion, en cuanto inclina la voluntad á obrar aquello, por lo que el hombre huye de lo que teme (3).

(1) «Intrínseco» (se entiende) é inmediato; pues el primer motor estrínseco y en absoluto es siempre Dios, conforme á lo espuesto en la 1.ª P., C. 105, a. 2, 3, 4 y 5; y las notas 2, pág. 830; 4 y 5 de la 831; 3, pág. 832; y 1 de la 833, T. 1.º.

(2) La sola idéa del riesgo de caer basta á veces á distraer la imaginacion y la atencion necesarias, para conservar la serenidad y el equilibrio, perturbándolas hasta el desvanecimiento y áun la paralizacion de los órganos locomotores, cuya direccion compete á la razon y secundariamente á la imaginacion: por eso los funámbulos procuran prescindir de la altura y ejercitarse ántes, hasta adquirir la costumbre de trabajar con igual impavidez á cualquier elevacion, como á distancia insignificante del pavimento.

(3) El *temor*, dice un célebre médico, que infundadamente se ha confundido con el miedo, es una sensacion de inquietud, escitada en el alma por la idéa de un mal, que se teme, y cuyas consecuencias nos exageramos. El *temor*, continúa, pusilánime, prevée el riesgo, despierta el organismo y le estimula: el *miedo*, soldado inútil, huye á la vista del enemigo, ó bien cae y se deja matar, sin llegar casi á hacer resistencia.—M. C. G.

CUESTION XLV.

De la audacia (1).

Tratarémos de ella en cuatro artículos: 1.º La audacia es contraria al honor? — 2.º Cómo se refiere á la esperanza? — 3.º Causa de la audacia. — 4.º Su efecto.

ARTÍCULO I. — **La audacia es contraria al temor?**

1.º Parece que la audacia no contraría al temor; porque dice San Agustin (Qq. l. 83, a. 31 y 34) que «la audacia es » un vicio», y el vicio es contrario á la virtud. Luego, como el temor no es virtud sino pasion, parece que la audacia no sea contraria al temor.

2º Una sola cosa es contraria á sola otra. Es así que la esperanza es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

3.º Cada pasion escluye la opuesta; pero lo que se escluye por el temor es la seguridad, pues dice San Agustin (Confess. l. 2, c. 6) que « el temor es una precau» cion contra la seguridad ». Luego la seguridad, y no la audacia, es contraria al temor.

Por el contrario, dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «la audacia es con» traria al temor ».

Conclusion. *La audacia, que arrostra los peligros, es manifiestamente contraria al temor, que los elude.*

Responderémos, que es propio de los contrarios el distar entre sí lo más posible, como se dice (Met. l. 10, t. 13); y lo que más dista del temor es la audacia, pues *el temor rehuye el daño futuro* por su victoria sobre el mismo que teme, *y la audacia afronta el peligro inminente* por la victoria de sí sobre el peligro mismo. Luego *manifiestamente la audacia es contraria al temor.*

Al argumento 1.º dirémos que la ira, la audacia y los nombres de todas las pasiones pueden tomarse en dos sentidos: 1.º segun que implican absolutamente movimiento del apetito sensitivo hácia algun objeto bueno ó malo, y así son nombres de pasiones; 2.º como incluyendo en ellos junta con este movimiento la separacion del órden de la razon, y en este caso son nombres de vicios, en cuyo último sentido habla San Agustin de la audacia. Pero nosotros tratamos ahora de la audacia considerada en el primero (2).

Al 2.º que no hay muchas cosas, que sean contrarias á una misma bajo un mismo punto de vista; pero bajo distintos aspectos nada impide que las haya. Así se ha dicho (C. 23, a. 2; y C. 40, a. 4) que las pasiones de lo irascible tienen dos clases de contrariedades: una segun la oposicion del bien y del mal, y en este concepto el temor es contrario á la esperanza; y la otra segun la oposicion de la aproximacion ó separacion, y en este la audacia es contraria al temor, y la desesperacion á la esperanza.

Al 3.º que la seguridad no significa cosa alguna contraria al temor, sino la sola esclusion del temor; pues se dice seguro el que no teme. Por consiguiente la seguridad se opone al temor como su privacion, miéntras que la audacia como contrario suyo: y, así como lo contrario encierra en sí la privacion, así la audacia incluye la seguridad.

ARTÍCULO II. — **La audacia es consecuencia de la esperanza?**

1.º Parece que la audacia no es conse-

(1) Considerada como movimiento del apetito sensitivo, por el que el ánimo se escita contra algun mal terrible é inminente; y no como vicio opuesto á la virtud de la fortaleza, en cuyo concepto háblase de ella en la 2.ª-2.ª (C. 127).

(2) Segun lo advertido en la nota precedente.

cuencia de la esperanza: porque la audacia tiene por objeto los males terribles, como se dice (Eth. l. 3, c. 7); al paso que la esperanza se refiere al bien, segun lo dicho (C. 40, a. 1). Luego tienen diversos objetos, y no son de un solo órden. Luego la audacia no es consiguiente á la esperanza.

2.° Así como la audacia es contraria al temor, así la desesperacion lo es á la esperanza. Pero el temor no es una consecuencia de la desesperacion; ántes bien la desesperacion (1) lo escluye, como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 5). Luego la audacia no es consecuencia de la esperanza.

3.° La audacia se dirige á cierto bien, cual es la victoria; y el dirigirse al bien árduo pertenece á la esperanza. Luego la audacia es lo mismo que la esperanza, y no es por lo tanto una consecuencia de ella.

Por el contrario, dice el Filósofo (Eth. l. 3, c. 8) que «los que tienen buena es» peranza son audaces». Luego parece que la audacia es una consecuencia de la esperanza.

Conclusion. *La audacia, de la que es propio acometer á lo temible inminente, procede de la esperanza interna.*

Responderémos que, como ya se ha dicho repetidas veces (principalmente en la C. 22, a. 2), todas estas pasiones del alma pertenecen á la potencia apetitiva; y todo movimiento de la potencia apetitiva se reduce á la prosecucion ó á la huida, las cuales pueden tener lugar ya *per se*, ya *per accidens*: *per se* la prosecucion es del bien, y la huida del mal; mas *per accidens* la prosecucion puede ser del mal por algun bien adjunto, y la fuga del bien por el mal anejo. Pero lo que es *per accidens* sigue á lo que es *per se*; y por lo tanto la prosecucion del mal sigue á la prosecucion del bien, como la huida del bien sigue á la huida del mal. Estos cuatro (*efectos*) pertenecen á cuatro pasiones: la prosecucion del bien á la esperanza; la fuga del mal al temor; la prosecucion del mal terrible á la audacia; y la huida del bien á la desesperacion. De aquí pues resulta que *la audacia es consiguiente á la esperanza*; pues, por lo mismo que uno espera superar lo terrible inminente, lánzase audaz contra ello. La desesperacion por el contrario sigue al temor (2); pues desespera uno, porque teme la dificultad de lograr el bien, que esperaría.

Al argumento 1.° dirémos, que el razonamiento sería concluyente, si el bien y el mal fueran objetos no relacionados entre sí. Pero, como el mal tiene alguna relacion con el bien (puesto que es posterior al bien, como la privacion al hábito); por eso la audacia, que afronta el mal, es despues de la esperanza, la cual sigue al bien (3).

Al 2.° que, aunque el bien es en absoluto ántes que el mal, sin embargo la huida se debe al mal con prioridad al bien; como la prosecucion atañe ántes al bien que al mal. Por lo tanto, así como la esperanza es anterior á la audacia, así el temor precede á la desesperacion: y, así como no siempre del temor se sigue la desesperacion, sino cuando fuere intenso; tampoco de la esperanza proviene siempre la audacia, sino cuando fuere vehemente.

Al 3.° que la audacia, aunque tenga por objeto el mal, al cual está unido el bien de la victoria segun la apreciacion del audaz; sin embargo se refiere al mal, miéntras que la esperanza mira al bien adjunto: y del propio modo la desesperacion se refiere directamente al bien que rehuye, en tanto que el temor mira al mal unido. Por consiguiente, hablando con propiedad, la audacia no es una parte de la esperanza, sino su efecto; como tampoco la desesperacion es parte del temor, y sí efecto de él: y por esta misma razon la audacia no puede ser una pasion principal.

(1) Quitándole todo recurso de evasion; no en el sentido anteriormente indicado de infundir audacia y mover á aconsejarse.

(2) No empero á cualquier temor indistintamente, ni ménos al moderado y racional ó legítimo, que coadyuva á la operacion segun lo espuesto (C. 44, a. 4), bien al contrario de la desesperacion, que de suyo la dificulta ó áun la inutiliza; sino al que de tal modo y con vehemencia tal afecta ó impresiona al ánimo del tímido, que no le deja entrever medio ni recurso alguno, que oponer pudiera acaso á la calamidad, que se imagina de todo punto inevitable, como las de Cain y de Antioco y las de tantos insensatos suicidas.

(3) Es bien palmaria la relacion de oposicion ó contrariedad entre el mal arrostrado por la audacia y el bien objeto de la esperanza.

ARTÍCULO III.—**Es causa de la audacia algun defecto?**

1.° Parece que algun defecto es causa de la audacia; porque dice el Filósofo (De problem. sect. 27, probl. 4) que «los amadores del vino son fuertes y auda» ces». Pero del vino se origina el defecto de la embriaguez (1). Luego la audacia es causada por un defecto (2).

2.° Dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5). que «los inespertos en los peligros son » audaces». Siendo pues la inesperiencia un defecto, síguese que la audacia es producida por él.

3.° «Los que sufren injusticias, suelen » ser más audaces; como tambien las bestias, cuando son golpeadas», segun se dice (Ethic. l. 3, c. 8). Pero sufrir lo injusto pertenece al defecto. Luego la audacia es producida por algun defecto.

Por el contrario, dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «la causa de la audacia há » lugar, cuando se tiene en la imaginacion » esperanza de las cosas saludables como » próximamente existentes; empero de » las temibles, ó como de no entes, ó «como de entes lejanos». Ahora bien: lo que constituye defecto, ó pertenece á la remocion de lo saludable, ó á la aproximacion de lo temible. Luego nada de lo perteneciente á defecto es causa de la audacia.

Conclusion. *Es causa de audacia* [1] *todo cuanto naturalmente puede infundir esperanza ó disipar el temor; mas* [2] *ningun defecto es capaz de producir tales efectos* per se, *aunque sí acaso* per accidens.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) la audacia resulta de la esperanza y es contraria al temor: por consiguiente *todo lo que por su naturaleza es capaz de producir la esperanza ó escluir el temor, es causa de la audacia.* Mas, como el temor y la esperanza y áun la audacia, por ser ciertas pasiones, consisten en el movimiento del apetito y en cierta transformacion corporal; puede tomarse en dos sentidos la causa de la audacia, bien relativamente á la provocacion de la esperanza, ó bien en cuanto á la esclusion del temor: 1.° por parte del movimiento apetitivo; 2.° por parte de la transmutacion corporal. 1.° Por parte del movimiento apetitivo consiguiente á la aprension se escita la esperanza causante de la audacia por medio de aquello, que nos hace creer posible conseguir la victoria, como es la fortaleza del cuerpo, la esperiencia en los peligros, la multitud de riquezas y otras á este tenor; ó bien por la potencia de otras, como la multitud de amigos ó de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en el auxilio divino. Por esta razon los bien dispuestos con la divinidad son más audaces, como dice tambien el Filósofo (3) (Rhet. l. 2, c. 5). Pero el temor es desechado en este sentido por el alejamiento de lo terrible cercano, por ejemplo, porque el hombre no tiene enemigos, ó porque á nadie ha perjudicado, ó no ve que le amenaza peligro alguno; pues á quienes más principalmente parece amenazan peligros, son aquellos que causaron daño á otros. 2.° Por parte de la transmutacion corporal es causada la audacia por medio de la escitacion de la esperanza y la esclusion del temor de todos los *(elementos)* productores del calor en derredor del corazon; por esto dice Aristóteles (De partibus animalium, l. 3, c. 4) que «los que tienen corazon pequeño cua» litativamente, son más audaces; y los » animales que tienen voluminoso cora» zon son tímidos»: en razon á que el calor natural no puede calentar á un corazon grande tanto, como á uno pequeño; á la manera que el fuego no puede calentar tanto una casa grande, como una pequeña. Dice tambien (Problem. 4, sect. 27) que «los que tienen gran pul» mon (4) sanguíneo, son más audaces » á causa de la calidez del corazon con» siguiente á esto»: y en el mismo lugar dice que «los aficionados al vino son más » audaces por el calor de este». Por esta

(1) Algunos suprimen *ebrietatis,* sin duda por innecesario ó fácil de sobreentender; lo cual en verdad no justifica la omision de ese genitivo, consignado unánimemente en todos los manuscritos y casi todos los impresos.

(2) *Ex defectu* generalmente; pero entre esas dos palabras insertan *aliquo* (algun) el códice de Alcañiz, y *ebrietatis* (de la embriaguez) la antigüa edicion romana.

(3) *Quibus divina bene habent* dice testualmente: «los que » tienen propicia á la divinidad», y lo saben por propia esperiencia corroborada por su fidelidad ó lealtad constante á su voluntad y designios.

(4) Parece designar así el izquierdo, más próximo al corazon.

misma razon ya se ha dicho (C. 40, a. 6) que la embriaguez contribuye á la bondad de la esperanza; porque el calor del corazon rechaza el temor, y causa la esperanza á consecuencia de la estension y amplitud del corazon (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la embriaguez inspira audacia, no en cuanto es defecto, sino *per accidens* en cuanto produce la dilatacion del corazon; y porque ademas sugiere un concepto de cierta grandeza (2).

Al 2.º que aquellos, que son inespertos de los peligros, son más audaces, no por defecto, sino por accidente; esto es, en cuanto á causa de su inesperiencia ni conocen su debilidad, ni la presencia de los peligros: y así por la sustraccion de la causa del temor resulta la audacia.

Al 3.º que, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5), «los que sufren una injusticia »se hacen más audaces, porque creen »que Dios auxilía á los que la padecen »injusta». Por tanto es evidente que ningun defecto causa la audacia sino *per accidens*, esto es, en cuanto lleva adjunta alguna escelencia verdadera ó ilusoria, ya por parte de otro ó de él mismo.

ARTÍCULO IV. — **¿Los audaces son más valerosos al principio que al fin en los mismos peligros?**

1.º Parece que los audaces no son más vehementes al principio que en el momento mismo de los peligros: porque el temblor es producido por el temor, el cual es contrario á la audacia, como consta de lo dicho (a. 1); y algunas veces los audaces tiemblan al principio, como dice Aristóteles (in lib. De problematibus, sect. 27, probl. 3). Luego no son más vehementes al principio, que cuando están en medio del peligro.

2.º Por el aumento del objeto se aumenta la pasion; á la manera que, si lo bueno es amable, lo mejor lo es tambien más. Pero lo árduo es el objeto de la audacia. Luego, aumentado lo árduo, se aumenta la audacia. Es así que se hace más árduo y difícil el peligro, cuando está presente. Luego debe entónces crecer más la audacia.

3.º Las heridas recibidas provocan la ira. Pero la ira causa la audacia; pues dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que «la »ira es una cosa audaz». Luego, cuando ya están en los peligros mismos y son he-

(1) Téngase aquí mucho cuidado en no confundir la *embriaguez* con la *borrachez* ó *borrachera*, si no se quiere incurrir en grandes equivocaciones. La *embriaguez (ebrietas)*, como dicen los médicos con Descuret, es el estado de una persona embriagada, es decir, cuyo cerebro está afectado, y cuya razon está más ó ménos turbada por los vapores de una bebida espirituosa, por una sustancia narcótica, etc.; mas la *borrachez (ebriositas)* es la inclinacion habitual de tomar inmoderadamente bebidas espirituosas. La embriaguez por consiguiente no es más que un estado morboso, al paso que la borrachez es un vicio, un vicio feo y vergonzoso que degrada al hombre, al rey de la creacion, hasta el estremo de rebajarle mucho más allá de la esfera de los brutos. Segun esto es ebrio en general el que ha bebido demasiado, y borracho el que bebe á menudo y con esceso. Así Noé estaba ebrio, cuando se le vió desnudo en su tienda, pero la historia no dice que fuese borracho; Alejandro el Grande estaba ebrio y borracho, cuando mató á Clito su mejor ámigo, y cuando encontró la muerte apurando la copa de Hércules. — La embriaguez, dice Plutarco, habita en compañía de la locura y del furor...

Por eso escribió el Doctor A. *quod ebrietas facit ad bonitatem spei*, mas no puso *ebriositas*: la 1.ª, dando calor al corazon, puede espeler el temor y producir la esperànza; mas la 2.ª hace que todo en el hombre sucumba. Es curiosa y no podemos resistirnos á copiar la enumeracion de grados, por donde el ebrio pasa á ser borracho, tal y conforme la pinta Descuret. «En un festin, dice, se nota que los primeros vasos *hacen nacer un suave calor*; la cara se desarruga, las facciones se animan, la alegría y los chistes provocan la conversacion; los convidados se hallan en una escitacion lijera y deliciosísima. Más adelante, cuando nuevas libaciones han sucedido á las primeras, á medida que se apuran las copas, la imaginacion se vuelve más viva, más petulante; entónces los madrigales, las bombas, las canciones en loor de Baco y de Vénus, las idéas ingeniosas, las ocurrencias saladas se suceden con la rapidez del rayo. El amante medroso halla en sí bastante osadía para aventurar palabras, y la mujer púdica para escucharlas; la amistad parece pronta á arraigarse entre personas desconocidas, juntadas en un salon por la mano del placer; los comensales se vuelven confiados, comunicativos; en todas partes resuena la verdad pura y neta, y hasta el hombre circunspecto deja escapar su secreto. Pronto crece la sensibilidad; se ofrecen fácilmente sacrificios, y se alarga el bolsillo al necesitado. En aquellos momentos el camino de la vida no aparece ya con zarzas; es un prado esmaltado de bellísimas flores; nadie ve, nadie sueña más que felicidades, y entónces es cuando el hombre se dice *¡Yo soy el Soberano*, el Rey de la tierra!

»Pero, á medida que se apuran más copas, éntrales á los convidados más ardiente sed; los vasos chocan entre sí con más ruido; el vino no es gustado, sino deglutido, sin que los catadores hayan siquiera distinguido su sabor. Poco á poco se embotan los sentidos, la cabeza se vuelve pesada, el rostro encendido, los ojos marchitos y sin espresion se mantienen cerrados; la lengua se vuelve torpe; los movimientos de los labios son difíciles; se quiere hablar y se balbucéa; todo el mundo toma la palabra á la vez; las voces se confunden, se grita, se aulla para conseguir ser escuchado; se traban querellas, y no pocas veces coronan la orgía sangrientas pendencias. Al propio tiempo ha desaparecido la circunspeccion: tal era decente, que se muestra ya descarado y libertino; el pusilánime se vuelve insolente, y el hombre pacífico entra en accesos de furor: las pasiones eróticas se hallan sobreescitadas, pero no hay aptitud para satisfacerlas. Los objetos aparecen dobles; se quiere coger con la mano lo que está á veinte pasos de distancia; el vaso, que se lleva á la boca, se cae de las manos y se rompe; el hombre quiere levantarse, y las piernas le flaquéan, vacila y cae redondo debajo de la mesa. Entónces un sueño aplomado, una torpeza general se apodera en el último grado del *hombre borracho* ..» — M. C. G.

(2) Se creen invencibles é invulnerables.

ridos, parece que se hacen más audaces.

Por el contrario, dícese (Ethic. l. 3, c. 7) que «los audaces vuelan y se precipitan ánte los peligros; pero ya en ellos se retiran».

Conclusion. *Los audaces* [1] *se lanzan súbitamente al peligro, pero ya en él y viendo su dificultad desmayan y desisten de arrostrarle; mas los fuertes* [2], *aunque remisos al principio, se enardecen y persisten con más robusto vigor en medio de los peligros.*

Responderémos, que la audacia, siendo un movimiento del apetito sensitivo, sigue á la aprension de la potencia sensitiva (1). Pero esta, no pudiendo comparar ni examinar cada una de las circunstancias del objeto, juzga súbitamente. Sucede sin embargo algunas veces que por la aprension instantánea no pueden conocerse todas las dificultades concurrentes en algun negocio; y de esto surge el movimiento de la audacia, para acometer el peligro. Así es que, *cuando están esperimentando ya el mismo peligro*, sienten mayor dificultad que la que se imagináran, y por tanto *desmayan*. Al contrario la razon discurre sobre todas las cosas que dificultan el negocio; y por lo tanto *los fuertes, que* por dictámen de la razon *acometen los peligros, al principio parecen remisos*, porque los afrontan, no por pasion, sino con la deliberacion debida; *y*, cuando están *en los mismos peligros*, no esperimentan cosa alguna improvista, y á veces hasta los encuentran menores que lo que ellos creyeron, por cuya razon *persisten más*: ó tambien, porque los arrostran por el bien de la virtud, y esta *(su)* voluntad del bien persevera en ellos, por grandes que sean los peligros; miéntras que los audaces por sola su apreciacion, que produce en ellos la esperanza y escluye el temor, como se ha dicho (a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que tambien en los audaces surge el temblor á causa de la concentracion del calor de fuera adentro, lo mismo que en los que temen; pero en los audaces se reconcentra el calor en el corazon, miéntras que en los que temen *(afluye)* á las inferioridades.

Al 2.º que el objeto del amor es el bien en absoluto; y así absolutamente acrecido aumenta el amor. Pero el objeto de la audacia es compuesto del bien y del mal, y el movimiento de la audacia hácia el mal presupone el movimiento de la esperanza hácia el bien: y por lo tanto, si se agrega tanta dificultad al peligro que esceda á la esperanza, no se seguirá el movimiento de la audacia, sino que se disminuirá; miéntras que, si el movimiento es de audacia, cuanto mayor es el peligro, tanto mayor se reputa esta.

Al 3.º que de la lesion no surge la ira, á no suponerse alguna esperanza, como se dirá más adelante (C. 46, a. 1); y por lo tanto, si el peligro fuere tan grande que esceda á la esperanza de la victoria, no se seguirá la ira: pero es verdad que, si se suscita la ira, se aumentará la audacia.

(1) Otros «apetitiva».

CUESTION XLVI.

De la ira considerada en sí.

Tratarémos de la ira: 1.º considerada en sí; 2.º de su causa activa y su remedio; y 3.º de su efecto. Acerca de lo 1.º examinarémos ocho puntos: 1.º La ira es una pasion especial? — 2.º El objeto de la ira es el bien, ó el mal? — 3.º La ira reside en lo concupiscible? — 4.º La ira es compatible con la razon? — 5.º Es más natural que la concupiscencia? — 6.º Es más grave que el odio? — 7.º Se refiere solamente á aquellos, á quienes se refiere la justicia? — 8.º De las especies de la ira.

ARTÍCULO I. — **La ira es una pasion especial?**

1.º Parece que la ira no es una pasion especial: porque la ira toma su nombre de la potencia irascible; y esta potencia no tiene solamente una pasion, sino muchas. Luego la ira no es pasion especial.

2.º Toda pasion especial tiene su contrario, como se ve recorriéndolas una por una (1). Pero no hay pasion alguna contraria á la ira, segun lo dicho (C. 23, a. 3). Luego la ira no es una pasion especial.

3.º Una pasion especial no incluye á otra; pero la ira incluye muchas pasiones, pues existe con la tristeza y con la esperanza y con la delectacion, segun se ve (Rhet. l. 2, c. 2). Luego la ira no es pasion especial.

Por el contrario, San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 16) considera la ira «como pasion especial», é igualmente Tulio (De Tuscul. Qq. l. 4).

Conclusion. *La ira* [1] *no es pasion general, ni como comprensiva de especies varias, ni como causa de otras; pero* [2] *sí como procedente á modo de efecto del concurso de diversas causas ó pasiones.*

Responderémos, que se dice que una cosa es general de dos modos: 1.º por vía de predicado, como animal es genérico *(ó comun)* á todos los animales; 2.º á modo de causa, como el sol es la causa general de todo lo que es engendrado en el mundo inferior, segun San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 1, lect. 3): porque, así como el género encierra virtualmente *(potestate)* muchas diferencias segun la semejanza de la materia, así la causa agente contiene muchos efectos segun la virtud activa. Mas algun efecto puede ser producido por el concurso de diversas causas: y, puesto que toda causa permanece de algun modo en el efecto, puede tambien decirse de un *tercer modo* que el efecto procedente de una multitud de causas tiene tambien su generalidad, en cuanto contiene de cierto modo en acto muchas causas. *Del primer modo pues la ira no es una pasion general*, sino condividida á la par de otras, segun lo dicho (C. 23, a. 1 y 4); como ni *tampoco del segundo modo, pues no es causa de otras pasiones* segun lo espuesto (C. 25, a. 1); pues de este modo el amor puede decirse una pasion general, como consta por San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9), toda vez que el amor es la primera raíz de todas las pasiones, segun lo dicho (C. 25, a. 2). Pero *del tercer modo la ira puede decirse pasion general, en cuanto es producida por el concurso de muchas pasiones;* pues no se produce el movimiento de la ira sino por causa de alguna tristeza inferida, y supuestos el deséo y la esperanza de vengarse; puesto que, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 2), «el irritado tiene espe-

(1) (C. 29, a. 2) amor y odio; delectacion y tristeza (C. 35, a. 2); esperanza y desesperacion (C. 40, a. 4); audacia y temor (C. 45, a. 1).

»ranza de castigar», dado que apetece la venganza, como siéndole posible. Así es que, si la persona, que infirió el daño, fuese muy eminente; no surgirá la ira, sino solo la tristeza, como dice Avicena (lib. De an.).

Al argumento 1.º dirémos, que la potencia irascible recibe su nombre de la ira, no porque todo movimiento de esta potencia sea la ira, sino porque en ella terminan todos los movimientos de esta potencia (1); y entre todos los otros este es el más manifiesto (2).

Al 2.º que, por lo mismo que la ira es causada por pasiones contrarias, esto es, por la esperanza, que se refiere al bien, y por la tristeza, que es del mal; encierra en sí misma la contrariedad, y por lo tanto no tiene contrario fuera de ella: así como tambien en los colores medios no se encuentra otra contrariedad, que la que es propia de los colores simples, que los producen.

Al 3.º que la ira encierra muchas pasiones, no como el género las especies, sino más bien segun la continencia de la causa y del efecto (3).

Artículo II. — **El objeto de la ira es el bien, ó el mal?**

1.º Parece que el objeto de la ira es el mal: porque dice San Gregorio Niseno (Nemesio, l. De nat. hom. c. 21) que «la ira es como la escudera (4) de la »concupiscencia», esto es, en cuanto combate lo que impide la concupiscencia. Pero todo impedimento tiene carácter de mal. Luego la ira se refiere al mal como á su objeto.

2.º La ira y el odio convienen en el efecto; pues una y otro tienden á hacer daño á otro. Mas el odio mira al mal como á su objeto, segun se ha dicho (c. 29, a. 1). Luego tambien la ira.

3.º La ira es producida por la tristeza; por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 6) que «la ira obra con tristeza»: y, pues el objeto de la tristeza es el mal, tambien el de la ira.

Por el contrario, dice San Agustin (Confess. l. 2, c. 6) que «la ira busca ó »apetece la venganza». Pero el apetito de la venganza es el apetito del bien, puesto que la venganza pertenece á la justicia. Luego el objeto de la ira es el bien. Ademas, la ira está siempre acompañada de la esperanza; por cuya razon causa delectacion, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 2); y el objeto de la esperanza y de la delectacion es el bien. Luego tambien el de la ira.

Conclusion. *La ira tiene por objeto el bien de la vindicta; y tambien el mal contrario y nocivo en aquel, de quien tiende á vengarse.*

Responderémos, que el movimiento de la potencia apetitiva sigue al acto de la potencia aprensiva; y esta percibe una cosa de dos maneras: 1.ª incompleja, como cuando entendemos lo que es el hombre; 2.ª compleja, como cuando percibimos que lo blanco se halla en el hombre. Por consiguiente de una y otra manera la potencia apetitiva puede dirigirse al bien y al mal: como á cosa simple é incompleja, cuando el apetito sigue simplemente el bien ó se adhiere á él, ó rehuye el mal, y tales movimientos son el deséo y la esperanza, la delectacion y la tristeza, y otras á este tenor; y de un modo complejo, como cuando el apetito aspira á que algo bueno ó malo esté ó se realice en otro, ya tendiendo á esto, ya evitando aquello, como se ve evidentemente en el amor y el odio: porque amamos á alguien, en cuanto queremos algun bien en él, y le aborrecemos deseándole el mal. Lo propio sucede en la ira; pues todo el que se irrita, pretende vengarse de alguien: y así el movimiento de *la ira tiende á*

(1) En cuanto á que en la ira terminan todos los movimientos de la potencia irascible, puede tener dos sentidos, como dice el C. Cayetano: uno en significacion de que todos los movimientos del irascible, á saber, el de la esperanza, desesperacion, etc., terminan en la ira, así como el amor termina á la delectacion; y este sentido es falso, puesto que la esperanza no termina á la ira: otro en el concepto de que todas las pasiones del irascible terminan á la ira, esto es, tienen su fin en la ira, considerada como última pasion; lo que equivale á decir que la ira es la pasion última ó el último movimiento de esta potencia y el más conocido; y bajo este punto de vista la dicha proposicion es una verdad, como ya se probó. — M. C. G.

(2) El de la ira, que se esterioriza y aparece en signos y ademanes esternos con cierta visible impetuosidad; por lo que Séneca (*De ira*, l. 1, c. 1) dice ser este «el más tétrico y ra»bioso (*rabidum*) de todos los afectos».

(3) Al modo que el efecto se contiene virtualmente en su causa, la cual á su vez parcialmente está como contenida ú ostensible en su efecto, que nos la acusa ó revela más ó ménos característicamente.

(4) Paje de armas, que las lleva y apronta á su jefe.

dos objetos, á saber, *á la venganza misma*, que apetece y espera *como cierto bien*, cosa que la deleita; *y* tiende tambien *hácia aquel, de quien pretende vengarse, como contrario y nocivo, lo cual pertenece á la razon de mal.* Debe empero notarse una doble diferencia en esta (*relacion*) de la ira con el odio y el amor: 1.ª que la ira siempre se refiere á dos objetos, miéntras que el amor y el odio á veces miran á uno solo, como cuando se dice que uno ama el vino ó cosa tal, ó tambien que lo odia; 2.ª que los dos objetos, á que el amor se refiere, son buenos, porque el que ama quiere el bien á uno como conveniente á sí mismo; miéntras que los dos objetos, á que se refiere el odio, tienen concepto de mal, pues el que odia quiere á alguno el mal como á quien le es inconveniente. Pero la ira se refiere á un solo objeto bajo la razon de bien, cual es la venganza que apetece; y á otro bajo la razon de mal, que es el hombre nocivo, de quien quiere vengarse: y por tanto es en cierto modo una pasion compuesta de pasiones contrarias. Lo espuesto patentiza la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO III. — **La ira existe en lo concupiscible?**

1.º Parece que la ira reside en la (*potencia*) concupiscible, pues dice Tulio (De Tuscul. quæst. l. 4) que «la ira es »una especie de antojo» (1). Es así que el antojo existe en la concupiscible. Luego tambien la ira.

2.º Dice San Agustin (in Regulâ) que «la ira crece hasta el odio»; y Ciceron dice (ibid.) que «el odio es la ira in»veterada». Es así que el odio existe en lo concupiscible, como el amor. Luego la ira existe en lo concupiscible.

3.º San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 16) y San Gregorio Niseno (Nemesio, l. De nat. hom. c. 21) dicen que «la ira se compone de la tristeza y del »deséo»: y, puesto que una y otro estan en lo concupiscible; la ira igualmente.

Por el contrario: la potencia concupiscible es distinta de la irascible. Luego, si la ira existiese en la concupiscible, no traería de ella su nombre de potencia irascible.

Conclusion. *La ira no reside en la potencia concupiscible, y sí en la irascible.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 23, a. 1), las pasiones de la irascible difieren de las de la concupiscible en que los objetos de las de la concupiscible son el bien y el mal en absoluto, y las de la irascible el bien y el mal más ó menos difíciles y árduos. Pero queda dicho (a. 2) que la ira se refiere á dos objetos, que son la venganza apetecida, y aquel de quien pretende vengarse: y en ambos requiere la ira cierta arduidad; porque no surge el movimiento de la ira sino por alguna magnitud existente cerca de ambos; pues «todo lo que es nada ó muy »módico lo consideramos indigno de todas maneras», como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 2). Por lo tanto *es evidente que la ira no existe en lo concupiscible, sino en lo irascible.*

Al argumento 1.º dirémos, que Ciceron llama libidinosidad (*libidinem*) al apetito de cualquiera bien futuro sin distincion de árduo ó no árduo; y segun esto coloca la ira bajo la liviandad, en cuanto es apetito de la venganza: así empero la liviandad es comun al irascible y al concupiscible.

Al 2.º que el decir que «la ira crece has»ta llegar al odio» no significa que la misma pasion numéricamente, que ántes fué ira, se haga despues odio por cierta inveteracion; sino á modo de causalidad, porque la ira produce con el tiempo el odio.

Al 3.º que se dice que la ira se compone de la tristeza y del deséo, no como de partes, sino como de causas; y ya queda dicho (C. 25, a. 1) que las pasiones de lo concupiscible son causa de las pasiones de lo irascible.

ARTÍCULO IV. — **La ira existe con la razon?**

1.º Parece que la ira no existe con la razon: pues la ira, siendo cierta pasion, existe en el apetito sensitivo; y este no sigue á la aprension de la razon, sino á la de la parte sensitiva: luego la ira no existe con la razon.

2.º Los animales brutos carecen de ra-

(1) *Libido*, deséo injusto ó caprichoso.

zon, y sin embargo hay en ellos ira. Luego la ira no existe con la razon.

3.° La embriaguez encadena á la razon; pero contribuye á la ira. Luego la ira no existe con la razon.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 6) que «la ira es hasta »cierto punto una consecuencia de la ra»zon» (1).

Conclusion. *La ira no es del todo incompatible con la razon, que en algun modo la acompaña.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2), la ira es el apetito de la venganza; y esta implica comparacion de la pena, que ha de aplicarse, con el daño recibido: por cuya razon (Ethic. l. 7) dice Aristóteles que «el que silogiza delibe»rando (2), en el mero hecho de tener que »hacer una oposicion absoluta, se irrita in»mediatamente» (3); y, como el deliberar y silogizar es propio de la razon, hé aquí porqué *la ira existe con la razon en cierto modo.*

Al argumento 1.° dirémos, que el movimiento de la potencia apetitiva puede existir con la razon de dos maneras: 1.ª con la razon imperando, y en este concepto la voluntad está con la razon, por lo que se dice apetito racional; 2.ª con la razon denunciando, y así la ira existe con la razon; porque dice Aristóteles (l. De problematibus, sect. 28, probl. 3) que «la ira existe con la razon, no como »mandando la razon, sino como manifestando la injuria»: puesto que el apetito sensitivo no obedece inmediatamente á la razon, sino mediante la voluntad.

Al 2.° que los animales brutos tienen un instinto natural, recibido de la razon divina, por el cual tienen movimientos interiores y esteriores semejantes á los movimientos de la razon, como se ha dicho (C. 40, a. 3).

Al 3.° que, como se dice (Ethic. l. 7, c. 6), «la ira oye en algun modo á la ra»zon, como que anuncia haber sido in»juriada; pero no oye perfectamente», porque no observa la regla de la razon en la compensacion *(in rependendo)* de la venganza (4). Luego para la ira se requiere algun acto de la razon, y se agrega el impedimento de ella. Por esto dice el Filósofo (lib. De problematibus, sect. 3, probl. 2 y 26) que «los que están »muy ébrios, como quienes nada tienen »del juicio de la razon, no se enojan; »pero, cuando están poco ébrios, irrí»tanse como conservando el juicio de la »razon, pero impedido».

ARTÍCULO V. — **La ira es más natural que la concupiscencia?**

1.° Parece que la ira no es más natural que la concupiscencia, pues se dice que es propio del hombre ser un animal manso por naturaleza. Pero la mansedumbre se opone á la ira, como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 3). Luego la ira no es más natural que la concupiscencia, sino que parece ser absolutamente contraria á la naturaleza del hombre.

2.° La razon se divide por oposicion á la naturaleza; pues los seres, que obran conforme á la razon, no decimos que obran segun la naturaleza. Mas «la ira »existe con la razon, y la concupiscen»cia sin ella», como se dice (Ethic. l. 7, c. 6). Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

3.° La ira es el apetito de la venganza (5), miéntras que la concupiscencia es sobre todo el apetito de todo lo que deleita al tacto, á saber, los alimentos y los actos carnales; y estas cosas son más naturales al hombre que la venganza. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 7, ibid.) que «la ira es más na»tural que la concupiscencia» (6).

(1) Sigue ú obedece en algun modo el fallo ó dictámen de la razon, sometiéndose algo á su intimacion ó imperio.

(2) El que delibera en forma silogística, conforme á lo establecido en la C. 14, a. 1 y 5.

(3) *Taliter*, se lée comunmente; aunque algunos (con la edicion áurea entre otras muy contadas) ponen *totaliter* (del todo ó á todo trance): el códice de Alcañiz suprime el gerundio *conferendo*.

(4) En adaptarla debida ó justamente á la gravedad de la injuria; á la manera que el siervo, anticipándose á la intimacion y órden de su señor ofendido por otro, fácilmente se estralimita de la intencion de aquel y áun de la propia suya en el ardor de su ira: ejemplo aducido por el mismo filósofo.

(5) Segun la definian los antiguos, como hacen notar Ciceron y San Agustin y queda ya insinuado (a. 3).

(6) No empero que cualquiera concupiscencia, sino de las escesivas ó intemperantes, como ménos urgentes y necesarias que las comunes y que á todos afectan en virtud de la natural propension á los deleites: mas la venganza solo parece natural *per accidens* y dado el supuesto de alguna injuria ú ofensa previamente recibidas. Tal es el sentido del contesto en el pasaje aducido, que comentamos con el P. Nicolai, fundado á su vez en la interpretacion del mismo Santo Tomás.

Conclusion. *La concupiscencia* [1] *es más natural que la ira, considerada la causa de una y otra por parte del objeto, y en especial respecto de los placeres sensuales; pero* [2] *por parte del sujeto en cierto sentido es más natural la concupiscencia, y en otro lo es la ira.*

Responderémos, que se dice natural lo que es causado por la naturaleza, como se ve (Phys. l. 2, t. 4): por consiguiente, para saber si alguna pasion es más ó ménos natural, no hay otro recurso que el de estudiar su causa; y la causa de la pasion, como se ha dicho (C. 36, a. 2), puede tomarse en dos sentidos: 1.º por parte del objeto, y 2.º por parte del sujeto. *Si pues se considera la causa de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto; así la concupiscencia, y principalmente de manjares y sensualidad carnal, es más natural que la ira,* en cuanto son esos *(objetos)* más naturales que la venganza: *pero, considerada la causa de la ira por parte del sujeto, la ira es en cierto modo más nataral y en otro lo es la concupiscencia;* porque la naturaleza de un hombre puede ser considerada, ó segun la naturaleza del género, ó segun la naturaleza de la especie, ó segun la complexion propia del individuo. *Si* pues *se considera la naturaleza del género,* que es la naturaleza de este hombre, *en cuanto es animal*, entónces *la concupiscencia es más natural que la ira;* puesto que por su misma naturaleza comun el hombre tiene cierta inclinacion á apetecer las cosas conservativas de la vida, ya segun la especie, ya segun el individuo: mas, *si consideramos la naturaleza del hombre por parte de la especie,* esto es, *en cuanto es racional; así la ira es más natural al hombre que la concupiscencia*, en cuanto la ira existe con la razon más que la concupiscencia; por lo cual dice Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 5) que «es más humano castigar», lo cual pertenece á la ira, «que ser suave»; pues cada cual se alza naturalmente contra las cosas contrarias y nocivas. : y, *si se considera la naturaleza de este individuo segun su propia complexion*, bajo este aspecto *la ira es más natural que la concupiscencia;* puesto que á la habitud natural á enojarse, que procede de la complexion (1), sigue con mayor facilidad la ira que la concupiscencia ú otra alguna pasion; porque el hombre se halla dispuesto á irritarse, segun que tiene una complexion colérica (2), y la cólera *(ó bílis)* es entre los demas humores la que se mueve más de improviso, pues se asemeja al fuego: así es que más pronto se irrita aquel que se halla dispuesto á la ira segun su temperamento, que se entrega á la concupiscencia el que está predispuesto á la misma. Por esta causa dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 6) que «la ira se transmite más de padres á hijos que la concupiscencia».

Al argumento 1.º dirémos, que en el hombre puede considerarse, ya la natural complexion por parte del cuerpo, que es atemperada, ya la misma razon. Por parte pues de la complexion corporal naturalmente el hombre no tiene segun su especie pasion alguna predominante, ni de ira ni de otra alguna, por el equilibrio de su complexion; pero los otros animales, á medida que se separan de esta regularidad de complexion hácia una disposicion de otra estrema, así tambien se disponen naturalmente al esceso de alguna pasion, como el leon á la audacia, el perro á la ira, la liebre al temor, y así otros. Mas por parte de la razon es natural al hombre irritarse y amansarse, segun que la razon en cierto modo causa la ira, en cuanto anuncia su causa; y en cierto modo la calma, en cuanto el airado no oye totalmente el imperio de la razon, como se ha dicho (a. 4, al 3.º).

Al 2.º que la misma razon pertenece á la naturaleza del hombre: y así, por lo mismo que la ira existe con la razon, es consiguiente que por algun modo sea natural al hombre.

Al 3.º que aquel razonamiento procede de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto.

(1) Individual ó peculiar de cada uno, segun se colige del contesto.

(2) Lo que hoy llaman los fisiólogos temperamento bilioso á causa de la redundancia ó esceso de bílis, en contraposicion á los llamados sanguíneo, linfático y nervioso segun los humores ó jugos ó elementos orgánicos respectivamente predominantes, cuya influencia constante en el carácter y predisposiciones del individuo son indisputables; y precisamente el bilioso propende habitualmente á la iracundia y melancolía, creando un carácter tétrico, susceptible y de muy fácil acceso á la ira.

ARTÍCULO VI. — **La ira es más grave que el odio?** (1)

1.° Parece que la ira es más grave que el odio; pues se dice (Prov. 27, 4) que *la ira no tiene misericordia, ni el furor que estalla.* Es así que el odio á veces tiene misericordia. Luego la ira es más grave que el odio.

2.° Es más padecer el mal y dolerse de él, que sufrirlo simplemente. Pero al que tiene odio á alguien, le basta que aquel, á quien odia, sufra un mal; miéntras que al airado no le basta, sino que pretende que lo conozca y se duela de él, como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4). Luego la ira es más grave que el odio.

3.° Cuantas más cosas concurren á constituir una, tanto más estable parece ser; á la manera que es más permanente el hábito causado por muchos actos (2). Mas la ira es causada por el concurso de muchas pasiones, como se ha dicho (a. 1); y no así el odio. Luego la ira es más estable y más grave que el odio.

Por el contrario, San Agustin (in Regula) compara el odio á una viga y la ira á una paja (3).

Conclusion. *El odio es mucho peor y más grave que la ira.*

Responderémos que la especie de una pasion y su naturaleza se aprecian segun su objeto; y el de la ira y del odio es el mismo subjetivamente: porque, así como el que aborrece, deséa el mal á aquel, á quien aborrece; así el airado á aquel, contra quien se enoja, aunque no por la misma razon. En efecto: el que odia, apetece el mal del enemigo como mal; miéntras que el iracundo quiere el mal de aquel, contra quien se irrita, no como tal mal, sino en cuanto este mal tiene algo de bien, esto es, segun que en su opinion es justo bajo su aspecto de vindicativo. Por esta razon se ha dicho tambien (a. 2) que el odio tiene lugar por aplicacion del mal al mal, miéntras que la ira por la aplicacion del bien al mal. Pero es evidente que el apetecer el mal en concepto de justo tiene ménos carácter de mal, que el querer el mal de alguno en absoluto: pues querer el mal de alguien como justo puede áun ser conforme á la virtud de la justicia, si se obedece al precepto de la razon; y la ira solo es culpable, por no obedecer al precepto de la razon al vengarse. Por lo tanto es evidente que *el odio es mucho peor y más grave que la ira.*

Al argumento 1.° dirémos, que en la ira y el odio pueden considerarse dos cosas; á saber, lo mismo que se deséa y la intensidad de este deséo. En cuanto á lo que se deséa, la ira lleva consigo más misericordia que el odio; porque, pues el odio apetece el mal de otro en sí, con ninguna medida del mal se sacia, por cuanto las cosas, que se apetecen por sí, apetécense sin medida, como dice Aristóteles (Polit. l. 1, c. 6), como el avaro las riquezas: por eso se dice (Eccli. 12, 16): *si el enemigo halla ocasion, no se hartará de sangre.* La ira empero no apetece el mal sino por razon de justa venganza; por consiguiente, cuando el mal inferido escede la medida de la justicia segun la opinion del que se irrita, entónces se compadece: y por esta razon dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 4) que «el irritado, si hace mucho (4), llegará »á compadecerse; miéntras que el que »odia, por nada» (5). Pero en cuanto á la intensidad del deséo la ira escluye la misericordia más que el odio, puesto que el movimiento de la ira es más impetuoso á causa de la inflamacion de la cólera; por lo cual se añade inmediatamente (Prov. 27, 4): *quién podrá sufrir el ímpetu de un espíritu alborotado?*

Al 2.° que, como ya queda dicho, el iracundo apetece el mal de alguien; porque le considera como una justa venganza, y la venganza se efectúa por medio

(1) Los comentadores distinguen entre el *odio de enemistad* y el de *abominacion*, y dicen que, versándose aquel acerca de la volicion del mal para el malo, y no este; la comparacion, que aquí se establece, es entre la ira y el odio de enemistad. El enfermo pues, que aborrece su propia enfermedad, no deséa el mal para nadie. — M. C. G.

(2) Pero sucesivos y de un mismo género, reiterados con frecuencia; y no como elementos diversos y simultáneamente constitutivos del hábito.

(3) Aludiendo ostensiblemente á los pecados ó defectos respectivamente graves ó leves, simbolizados así por el Salvador (*Matth.* 7, 3; y *Luc.* 6, 41 y 42), como lo hacen tambien San Jerónimo y San Cirilo; pero tomando al propio tiempo ocasion de la definicion del odio segun Tulio (*Tuscul. quæst.* l. 4) y que él acepta: «el odio es la ira inveterada».

(4) Mucho daño, ó mayor de lo que se cree suficiente á satisfacer ó compensar el agravio: siendo así que por el contrario nada basta á mitigar ó aplacar el odio, por grande que sea el daño irrogado á la persona odiada.

(5) Nunca desiste de querer mal al aborrecido.

de la aplicacion de la pena : y, como es natural á la pena el ser contraria á la voluntad, y aflictiva, y aplicada por alguna culpa; por eso el iracundo deséa que aquel, á quien causa el daño, lo sienta y se duela, y conozca que este mal le ha venido en castigo de su ultraje. Pero el que odia, de nada de esto se cuida, porque apetece el mal de otro considerado como mal. Sin embargo no es cierto que aquello, de que uno se entristece, sea peor; pues la injusticia y la imprudencia, siendo malas, por cuanto sin embargo son voluntarias, no contristan á aquellos á quienes afectan, como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 4).

Al 3.º que lo que es producido por muchas causas es más estable, cuando las causas son de igual naturaleza (1); pero una causa puede preponderar sobre otras muchas. El odio empero proviene de causa más permanente que la ira : pues la ira proviene de alguna conmocion del ánimo á causa de algun ultraje; miéntras que el odio procede de alguna disposicion del hombre, segun la cual cree serle contrario y nocivo lo que odia: por cuya razon, así como la pasion es más transitoria que la disposicion ó el hábito; así la ira pasa más pronto que el odio, aunque tambien el odio es una pasion que proviene de tal disposicion : y por esto dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 4) que «el odio es más incurable que la ira».

ARTÍCULO VII. — **¿Se refiere la ira solamente á aquellos, á quienes se refiere la justicia?**

1.º Parece que la ira no tiene por único objeto á aquellos, á quienes se refiere la justicia : porque la justicia del hombre no se aplica á las cosas irracionales; y sin embargo algunas veces el hombre se enoja con los seres irracionales, por ejemplo, cuando un escritor tira la pluma irritado, ó un jinete hiere al caballo. Luego la ira no solamente se dirige á aquellos, á quienes se refiere la justicia.

2.º La justicia del hombre no recáe sobre él mismo, ni sobre las cosas propias suyas, como se dice (Ethic., l. 5, c. 6). Pero el hombre algunas veces se enoja consigo mismo, como el penitente á causa de su pecado, por lo que se dice (Ps. 4, 5): *enojáos, pero no pequeis.* Luego la ira no es solamente contra aquellos, á quienes atañe la justicia.

3.º La justicia y la injusticia puede ser de uno solo con respecto á todo un género ó á toda una comunidad, por ejemplo, cuando una ciudad ofende á un ciudadano. Mas la ira no se refiere á género alguno, sino solamente á alguna cosa singular, como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 4). Luego la ira no se refiere propiamente á aquellos, á quienes se refiere la justicia y la injusticia.

Por el contrario, Aristóteles lo afirma (Rhet. l. 2, c. 2, 3 y 4).

Conclusion. *La ira concierne y se dirige á aquellos mismos, á quienes miran y se aplican la justicia y la injusticia.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 6), la ira deséa el mal como un medio de justa venganza, y por eso *á los mismos se refiere la ira que la justicia y la injusticia;* pues el vengarse pertenece á la justicia, y el hacer daño á alguien pertenece á la injusticia. Por consiguiente, tanto por parte de la causa, que es la lesion inferida por otro, como por parte de la venganza de esta, que apetece el irritado, es evidente que *la ira pertenece á los mismos, á quienes pertenecen la justicia y la injusticia.*

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha dicho (a. 4, al 2.º), la ira, aunque existe con la razon, puede sin embargo tambien existir en los animales brutos, que carecen de razon, en cuanto por instinto natural son movidos por la imaginacion á algo semejante á las operaciones de la razon. Así pues, existiendo en el hombre la razon y la imaginacion, de dos maneras puede surgir en él el movimiento de la ira : 1.ª por sola la imaginacion, que acusa la lesion; y en tal concepto escítase algun movimiento de ira áun contra seres irracionales é inanimados, por analogía con el de los animales contra cualquier objeto nocivo; 2.ª por la razon denunciando la lesion; y de este modo, como dice el Filósofo (Rhet., l. 2, c. 3) en manera alguna puede versar la ira sobre cosas insensibles, ni contra los

(1) U obran del mismo modo, como los actos productores del hábito, repitiéndose con idéntico carácter y en igualdad de circunstancias, que es como únicamente concurren á formarlo.

muertos: ya porque no sienten dolor, que es lo que ante todo buscan los airados en aquellos, con quienes se irritan; ya tambien porque no cabe venganza contra ellos, puesto que no pueden injuriar.

Al 2.º que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 5), hay cierta metafórica justicia é injusticia del hombre respecto de sí mismo, en el sentido de que la razon rige lo irascible y lo concupiscible; y en este concepto se dice que el hombre se venga áun de sí mismo, y se irrita por consiguiente consigo mismo: pero propia y absolutamente no sucede que alguien se irrite consigo mismo.

Al 3.º que Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 4) señala una diferencia entre el odio y la ira: y consiste en que el odio puede referirse á un género cualquiera, como odiamos á todo género de ladrones (1); miéntras que la ira no se dirige sino á algo singular. La razon de esto está en que el odio proviene de que la cualidad de una cosa se aprende como disonante á nuestra disposicion, y esto puede tener cabida lo mismo en lo universal que en lo particular; pero la ira se origina de que alguno nos ha ofendido con su acto, y los actos todos son propios de seres singulares, por cuya razon la ira siempre tiene por objeto alguna cosa singular: y, cuando una ciudad entera nos ha herido, toda la ciudad se juzga como un ser individual.

ARTÍCULO VIII. — **¿Se asignan convenientemente las especies de la ira?**

1.º Parece que San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 16) (2) señala inconvenientemente tres especies de ira, á saber, cólera (*fel*), manía y furor: porque no se diversifican las especies de género alguno por algun accidente; y estas se diversifican por algun accidente; pues el principio del movimiento de la ira se llama cólera, la ira permanente manía, y furor la ira «que acecha tiempo para la venganza»: luego no son diversas especies de ira.

2.º Ciceron (De Tusculanis quæstionibus, l. 4) dice que el encendimiento en ira se denomina en griego θυμὸς y es la ira, ya naciente ó incipiente, ya cesando. Pero Θυμὸς, segun el Damasceno, es lo mismo que furor. Luego el furor no busca tiempo para la venganza, sino que cede con el tiempo.

3.ª San Gregorio (Moral. l. 21, c. 4) distingue tres grados de ira, á saber: «ira sin voz, ira con voz, é ira con palabra espresa», segun aquellas tres cosas, que dice el Señor (Matth. 5, 22): *todo aquel que se enoja con su hermano...*, donde se toca la ira silenciosa; y despues añade: *el que dijere á su hermano, Raca...* (3), donde se alude á la ira acompañada de la voz, pero no formada aún con la plenitud de la palabra; y despues dice: *pero el que dijere á su hermano: Fátuo...*, donde se significa la completa espresion de la palabra. Luego insuficientemente dividió San Juan Damasceno la ira, al no hacer distincion alguna por parte de la voz.

Por el contrario, tenemos la autoridad de San Juan Damasceno y San Gregorio Niseno (Nemes. l. De nat. hom. cap. 21).

Conclusion. *Es conveniente y aceptable la designacion de estas tres especies de ira: cólera, manía y furor.*

Responderémos, que las tres especies de ira asignadas por San Juan Damasceno y tambien por San Gregorio Niseno se toman de lo que añade algo á la ira, lo cual efectivamente se verifica de tres maneras: 1.ª por facilidad (4) del mismo movimiento; y á tal ira llama *cólera (fel)*, porque se inflama rápidamente; 2.ª por parte de la tristeza productora de la ira, la cual permanece mucho tiempo en la memoria; y esta pertenece á la *manía*, que toma su nombre de *manere (permanecer)*; y la 3.ª por parte de lo que apetece el irritado, que es la venganza; y esta pertenece al *furor*,

(1) Género, no en el sentido estrictamente filosófico; sino en su acepcion comun gramatical, como de clases varias, y cual se dice tambien de diversas especies ó condiciones, y vulgarmente raléas ó cataduras con aplicacion á lo malo ó despreciable bajo cualquier aspecto: y asi aduce, ademas del ejemplo de los ladrones *de todo género*, el de los calumniadores (*sycophantas*) ó embusteros.

(2) Sino que pone *bilem* (*bilis*) por *fel* (*hiel*); *iracundia permanente* en lugar de *manía*; y en vez de *furor* dice *indignacion turbulenta, escandescencia.*

(3) *Racha*, palabra de origen siro-hebráico, derivada de *Rik* (vano, sin juicio), y que segun San Jerónimo es voz de desprecio y significa alguna injuria pesada. P. Scio.

(4) En la edicion romana antigua se lee (como en el códice de Alcañiz) *facultate* en vez de *facilitate*, que es lo comun en todas las demas.

que nunca descansa, hasta que castiga. De ahí Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 5) llama agudos (1) á algunos de los que se irritan, porque de pronto se enojan; á otros amargos, porque retienen mucho tiempo la ira; y á otros difíciles, porque jamas descansan, si no castigan.

Al argumento 1.° dirémos que todas aquellas cosas, por las que la ira recibe alguna perfeccion, no se refieren á ella de una manera puramente accidental; y por lo tanto nada impide que con arreglo á ellas se señalen las especies de la ira.

Al 2.° que el encendimiento en ira, que distingue Ciceron, más parece pertenecer á la primera especie de ira que al furor; mas nada impide que la palabra griega θυμός que los latinos interpretan *furor*, esprese á la vez la prontitud á la ira y su obstinacion en el propósito de castigar.

Al 3.° que aquellos grados de ira se distinguen segun el efecto de la ira, y no segun la diversa perfeccion del movimiento mismo de la ira.

CUESTION XLVII.

Causa efectiva de la ira y sus remedios.

Sobre esto dilucidarémos cuatro puntos: 1.° El motivo de la ira es siempre alguna accion efectuada contra el que se irrita?—2.° Es motivo de ira la sola poca estima ó desprecio?—3.° Causa de la ira por parte del que se irrita.—4.° Causa de la ira por parte de aquel, contra quien uno se irrita.

ARTÍCULO I.—**¿El motivo de la ira es siempre alguna accion contra quien se irrita?**

1.° Parece que no siempre uno se irrita por algo ejecutado contra él: porque el hombre pecando nada puede hacer contra Dios, pues se dice (Job. 35, 6): *«si tus maldades se multiplicasen ¿qué harás contra él?* y sin embargo se dice que Dios se enoja contra los hombres á causa de los pecados, segun estas palabras (P. 105, 40): *se encendió de saña el Señor contra su pueblo.* Luego no siempre se irrita uno por alguna accion contra él.

2.° La ira es el apetito de la venganza. Pero alguno apetece vengarse hasta de las cosas, que contra otros se hacen. Luego no siempre el motivo de la ira es alguna accion contra nosotros.

3.° Como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 2), «los hombres se irritan principalmente contra aquellos, que desprecian las cosas, que son el objeto principal de su aficion; á la manera que los que estudian filosofía, se enojan con los que la desprecian; y lo mismo sucede en otras cosas». Pero despreciar la filosofía no es perjudicar al mismo, que la estudia. Luego no siempre nos enojamos á causa de lo que contra nosotros se hace.

4.° «El que calla ante el que ultraja, le provoca más á la ira», como dice San (2) Crisóstomo. Pero con callar nada hace contra él. Luego no siempre la ira de uno es provocada por algo, que se hace contra el mismo.

Por el contrario, dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 4) que «la ira se produce siempre por aquellas cosas, que se refieren á uno mismo: mas la enemistad tambien sin ellas; porque, si lo juzgamos tal, le aborrecemos».

Conclusion. *El motivo de la ira de uno es siempre algo hecho contra él.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 46, a. 6), la ira es el deséo de perjudicar á otro por razon de justa venganza. Pero la venganza no tiene lugar, sino cuando ha precedido injuria; y no toda injuria provoca á la venganza, sino solamente la que afecta á aquel, que apetece la venganza: pues, así como cada ser

(1) *Acuti*, como punzantes, es decir, muy biliosos y propensos á dejarse dominar de la ira con cualquier pretesto ú ocasion la más lijera, ó (segun el lenguaje vulgar) que se pican fácilmente.

(2) Sustancial aunque no literalmente (*Hom.* 42, *in Matth.*, 83 *in Joann.*; 50 *in Acta* y 16 *in* 1 *Cor.*)

apetece naturalmente el bien propio, así tambien naturalmente repele el propio mal. Y, como la injuria hecha por uno no atañe á otro (1), á no ser que hiciere algo, que en alguna manera sea contra él mismo (2); síguese de esto que *el motivo de la ira de uno es algo hecho contra el mismo.*

Al argumento 1.º dirémos, que no se considera en Dios la ira como una pasion del ánimo, sino como juicio de su justicia, segun que quiere tomar venganza del pecado: pues el pecador en nada puede efectivamente perjudicar á Dios pecando; y sin embargo por su parte obra contra Dios en dos conceptos: 1.º en cuanto le desprecia en sus mandatos, y 2.º por cuanto infiere algun daño á alguien, sea á sí propio ó á otro: cosa que pertenece á Dios; porque aquel, á quien se daña, está bajo la providencia y proteccion de Dios.

Al 2.º que nos irritamos contra aquellos, que perjudican á otros y deseamos la venganza, en cuanto aquellos, á quienes se perjudica, nos pertenecen de algun modo, sea por alguna afinidad, ó por amistad, ó al ménos por la comunidad de naturaleza.

Al 3.º que conceptuamos nuestro bien lo que nos inspira gran interés (3); y por lo tanto, cuando eso se desprecia, nos juzgamos despreciados nosotros mismos y nos damos por ofendidos.

Al 4.º que el que guarda silencio irrita al que le injuria, cuando parece que calla por desprecio, como desdeñando la ira del otro; y ese mismo desden es un acto.

ARTÍCULO II. — **El solo desden** *(parvipensio)* **ó desprecio, es motivo de ira?**

1.º Parece que el menosprecio ó desprecio solo no es motivo de ira; pues dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 16) que «el sufrir una injuria ó el creer que la »sufrimos nos irrita». Pero el hombre puede tambien sufrir una injuria, áun sin desprecio ó desden. Luego el mero *(desden)* poco aprecio no es motivo de ira.

2.º Al mismo compete apetecer el honor, que contristarse del menosprecio. Pero los animales brutos no apetecen honor: luego no se contristan del poco aprecio; y sin embargo se provoca en ellos la ira, porque se los lastima *(vulnerantur)*, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 8). Luego no solo el poco aprecio parece ser motivo de ira.

3.º Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 2) distingue otras muchas causas de ira, como el olvido, la alegría en los infortunios, la denuncia de males (4), el impedimento de conseguir la voluntad propia. Luego no solo el poco aprecio es el que provoca la ira.

Por el contrario, dice Aristóteles (Rhet. l. 2, ibid.) que «la ira es el ape»tito de castigo con tristeza (5) á causa »de algun aparente menosprecio hecho »inconvenientemente».

Conclusion. *Todas las causas ó motivos de la ira se reducen á alguna especie de menosprecio, el cual por lo mismo y en tal concepto es* per se *la causa única de la ira* (6).

Responderémos, que *todas las causas de la ira se reducen al menosprecio.* En efecto: hay tres clases de menosprecio, como se dice (Rhet. l. 2, ibid.), á saber, desden, contrariedad *(epireasmus)*, esto es, impedimento de cumplir la voluntad (7), y contumelia; y á estos se reducen todos los motivos de la ira. La razon de esto puede tomarse de dos consideraciones: 1.ª porque la ira apetece el daño de otro, en cuanto la considera como justa venganza; y por consiguiente la busca,

(1) Como paciente.

(2) En su persona misma ó en sus propios bienes ó en los amigos ó parientes ó personas cualesquiera, que le son caras y él estima como á sí mismo en cualquier concepto y grado.

(3) Lo que preferentemente escita nuestra atencion y afecto, ó que deseamos ardientemente conseguir, ó nos gloriamos de poseer, no así de un modo vulgar y ordinario, sino con grande empeño y solicitud, cual supone Aristóteles *(ibid.)* en el entusiasta por la Filosofía, y poco ántes en el que está prendado de la belleza propia suya ó de otra persona ó cosa.

(4) *Malorum*, de malas acciones ó designios ó maquinaciones; y tambien pudiera traducirse *de los malos* ó criminales: en uno y otro caso debe entenderse principalmente de la denuncia ó delacion privada y sin representacion de autoridad ú oficio; porque la acusacion oficial ejercida por un fiscal legítimo no se conceptúa hecha por odio, sino en cumplimiento de un deber.

(5) *Appetitus cum tristitia punitionis*: debe interpretarse (observa Nicolai) como construido *appetitus punitionis cum tristitia*, refiriendo esta al menosprecio, y no al castigo, como su causa; pues del castigo ó venganza más bien se alegra el que lo impone agraviado.

(6) Véase en la solucion al 1.º plenamente justificada en los términos más esplícitos esta *Conclusion*.

(7) *Vejacion* segun algunos intérpretes, y áun *calumnia* segun otros; pero, atendida la significacion genuina de la voz *epireasmus* ó *epereasmòs* de orígen griego, parécenos más propio traducir por *contrariedad* á la voluntad de alguno.

en tanto que le parece ser justa. Pero la justa venganza no se hace sino sobre lo que se ha hecho injustamente; y por eso lo que provoca á la ira, es siempre algo, que parece injusto. He aquí porqué dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 3) que, «si los »hombres creen haber merecido lo que »sufren de parte de los que hieren; no se »irritan, porque la ira no se dirige á lo »justo». Pero se perjudica á uno de tres maneras: por ignorancia, por pasion y por eleccion. En efecto: «comete uno la »más grande injusticia, cuando perjudica »á otro por eleccion, ó por industria ó »con determinada malicia», como se dice (Ethic. l. 5, c. 8). Así es que nos irritamos principalmente contra aquellos, que creemos nos han perjudicado de propósito: porque, si pensamos que nos han injuriado ó por ignorancia ó por pasion; ó no nos enojamos contra ellos, ó (*en caso*) mucho ménos: pues el hacer algo por ignorancia ó por pasion disminuye la razon de la injuria, y en cierto modo provoca á la misericordia y al perdon. Pero los que por industria perjudican, parece que pecan por desprecio; y por eso nos irritamos más y más contra ellos. Por esta razon dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 3) que «de aquellos, que á causa de la ira han »hecho algo, ó no nos irritamos contra »ellos ó nos irritamos ménos; pues no »parece que lo hicieron por menosprecio». La 2.ª razon es, porque el menosprecio es contrario á la dignidad del hombre; puesto que los hombres estiman en poco lo que no les parece digno en concepto alguno, como se dice (Rhet. l. 2, c. 2); y nosotros aspiramos á alguna dignidad por todos nuestros bienes: y por lo mismo cualquiera perjuicio que se nos ocasione, en el mero hecho de derogar nuestra dignidad, parece denotar falta de aprecio.

Al argumento 1.º dirémos, que por cualquiera otra causa que uno sufra una injuria, no siendo por desprecio, la tal causa disminuye la gravedad de la injuria; y solo el desprecio ó desden agrava la ira, siendo por esto considerado *per se* como causa de enojarse.

Al 2.º que, aunque una bestia no apetece el honor en concepto de tal; apetece sin embargo naturalmente cierta escelencia, y se irrita contra los que la derogan.

Al 3.º que todas aquellas causas se reducen á cierto menosprecio: pues el olvido es un signo evidente de menosprecio; porque las cosas, que estimamos en mucho, las fijamos más en la memoria. De la misma manera por cierto desden es por lo que no se teme contristar á alguien, anunciándole cosas tristes. Asímismo el que en medio de los infortunios de alguien da muestras de hilaridad, parece que se cuida poco de su bien ó de su mal: é igualmente el que impide á alguien conseguir su propósito, no por alguna utilidad, que de esta le provenga, no parece cuidarse mucho de su amistad. Por lo tanto todas estas cosas, en el mero hecho de ser signos de desprecio, provocan á la ira.

ARTÍCULO III. — **La escelencia del que se irrita es causa de la ira?**

1.º Parece que la dignidad de uno no es causa de que se enoje con más facilidad: pues dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 2) que «algunos se irritan sobre todo » cuando están tristes, como los enfer» mos, los indigentes y los que no tienen » lo que deséan»; y todas estas cosas parecen pertenecer al defecto. Luego más propende á la ira el defecto que la escelencia.

2.º Dice el Filósofo (ibid.) que «algu» nos se irritan sobre todo, cuando se des» precia en ellos aquello, sobre lo que » puede sospecharse que ó no se halla » en ellos ó que lo tienen débilmente; » pero, cuando creen que ellos sobresalen » mucho en aquello en que son despre» ciados, no se cuidan de eso». Mas la predicha suposicion proviene de defecto. Luego el defecto es más bien causa de ira que la superioridad.

3.º Las cosas que atañen á la escelencia son las que más contentan á los hombres y les infunden buena esperanza (1). Pero Aristóteles dice (Rhet. l. 2, c. 3) que «en el juego, en la risa, en el festin, » en la prosperidad, en la terminacion de » las obras, en los placeres honestos y en » las más bellas esperanzas no se irritan » los hombres». Luego la escelencia no es causa de la ira.

Por el contrario, el Filósofo dice en

(1) Confiados en que lograrán lo que deséan y de que nada les será inasequible ó imposible de obtener.

el libro mismo (c. 9) que « los hombres » se indignan á causa de la escelencia ».

Conclusion. *Considerada la causa de la ira en su habitud al motivo de esta, la escelencia es causa de que fácilmente surja en uno la ira.*

Responderémos, que la causa de la ira en el que se irrita puede entenderse en dos sentidos: 1.° *por relacion al motivo de la ira*, y en tal concepto *la escelencia es causa de que uno se irrite con facilidad;* pues es motivo (1) de ira el injusto menosprecio, como se ha dicho (a. 2). Consta empero que, cuanto más escelente es uno, más injustamente es desdeñado en lo que se aventaja; y por lo tanto los que tienen alguna superioridad se irritan más, si son menospreciados: por ejemplo, si un rico lo es en su dinero, un retórico *(ú orador)* en su elocuencia, y así otros. El 2.° modo de entenderse la causa de ira en el que se irrita es por parte de la disposicion producida en él por tal motivo. Es harto sabido que nada mueve á la ira, sino el daño que contrista; y lo que arguye defecto, es lo que más contrista, porque los hombres sujetos á imperfecciones más fácilmente se agravian. Hé aquí pues la causa, por que los hombres débiles, ó que adolecen de otros defectos, se irritan más fácilmente; porque con más leve ocasion se entristecen.

De aquí se deduce la contestacion al argumento 1.°

Al 2.° dirémos que el que es desdeñado en lo que manifiestamente sobresale mucho, no piensa que esperimenta detrimento alguno; y por eso no se contrista, y por esta parte se irrita ménos: pero por otra parte, cuanto más indignamente es despreciado, tiene mayor razon de irritarse, á ménos que no se crea envidiado ó escarnecido (2) por desprecio, sino por ignorancia ó cosa parecida.

Al 3.° que todas aquellas cosas impiden la ira, en cuanto impiden la tristeza; mas por otro lado son naturalmente provocativas á ella, segun que hacen que el hombre sea inconvenientemente despreciado.

ARTÍCULO IV.—**¿El defecto de alguien es causa de que nos enojemos contra él con más facilidad?**

1.° Parece que el defecto de alguien no es causa de que nos irritemos contra él más fácilmente; pues dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 3) que « con los que con- » fiesan y se arrepienten y se humillan » no nos irritamos, sino que más bien nos » apaciguamos con ellos; por lo cual los » perros no muerden á los que se están (3) quietos ». Pero esto pertenece á la pequeñez y defecto. Luego la pequeñez de uno es causa de que nos irritemos ménos.

2.° Ningun defecto hay mayor que el de la muerte; y á los muertos ya no se dirige la ira. Luego el defecto de uno no es causa provocativa de ira contra él mismo.

3.° Nadie considera á otro como de poca importancia, por ser amigo suyo. Pero, cuando nuestros amigos nos ofenden ó no nos ayudan, nos indisponemos más con ellos, por lo que se dice (Ps. 54, 13): *Si mi enemigo hubiera hablado mal de mí, hubiéralo yo aguantado por cierto.* Luego el defecto de alguien no es causa de que nos enojemos con más facilidad contra él.

Por el contrario, dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 2) que « el rico se irrita » contra el pobre, si le desprecia; y el » que manda contra su súbdito ».

Conclusion. *El defecto ó pequeñez de aquel, contra quien nos enojamos* [1], *contribuye á exacerbar la ira, en cuanto acrece el desprecio injusto; pero* [2], *si lo atenúa, más bien tiende á calmarla.*

Responderémos que, como ya se ha

(1) Legítimo ante las personas de recto é imparcial criterio; que para los necios y orgullosos áun el desden inspirado por su petulancia y jactanciosas pretensiones de injusta preeminencia suele ser ocasion ó pretesto de encolerizarse; y tanto más, cuanto menor es su verdadero mérito y ménos dotes concurren en ellos acreedoras al aprecio y consideracion de los demas: recuérdese el tipo de estos en el soberbio Aman, que ante el desdén justísimo de Mardoquéo llevó su indignacion al estremo de maquinar el esterminio de todos sus compatriotas y parientes, inclusa la reina Ester; si bien fraguó así en su insensata obcecacion su propia ignominia y ruina. Hé aquí un ejemplo del riesgo, á que se aventuran los ambiciosos, arrebatados de una desmedida iracundia basada en el desprecio, que su misma injusta jactancia les atrae.

(2) *Invideri* (y segun algunos *rideri*, ridiculizado); *vel subsannari*: otros *videri vel sublimari*, « ser mirado ó enaltecido » con escarnio.

(3) *Resident*: la antigua edicion de Paris ponia *rident*, y dice con gracejo rectificando el P. Nicolai: « ¿ se reia quizá, para » no ser mordido por los perros, quien tan ridícula variante » introdujera? » Bien pudo ser (decimos nosotros por nuestra parte) una errata material, ménos ocasionada á risa.

dicho (a. 2 y 3), el indigno desprecio es grandemente provocativo á la ira; y por lo mismo *el defecto ó pequeñez de aquel, contra quien nos irritamos, contribuye al aumento de la ira, en cuanto aumenta el desprecio indigno:* pues, así como, cuanto mayor es uno, tanto más indignamente es despreciado; así, cuanto es menor, tanto más indignamente desprecia. Por eso los nobles se encolerizan, si son despreciados por los rústicos, ó los sabios por los ignorantes, y los amos por sus criados. Pero, *si la pequeñez ó defecto disminuye el desprecio indigno, tal pequeñez no aumenta, ántes disminuye, la ira.* De este modo los que se arrepienten de las injurias hechas y confiesan haber obrado mal y se humillan y piden perdon, mitigan la ira, segun aquello (Prov. 15, 1): *la respuesta suave quebranta la ira*; esto es, en cuanto parece que los tales no desprecian, sino que más bien estiman en mucho á aquellos, á quienes se humillan.

De aquí se deduce la contestacion al argumento 1.°

Al 2.° dirémos que hay dos causas, por las cuales cesa la ira contra los muertos: 1.ª porque no pueden dolerse y sentir, que es lo que ante todo intentan los iracundos con los que son objeto de su ira; 2.° porque parece que han llegado al estremo de sus males; y así es que la ira ceja tambien respecto de todos los gravemente lastimados, en cuanto su calamidad escede á la medida de justa retribucion.

Al 3.° que tambien el desprecio procedente de los amigos parece ser más indigno; y así nos irritamos más contra ellos, si nos desprecian, sea perjudicándonos, ó no ayudándonos, por análoga causa que contra los menores (1).

CUESTION XLVIII.

Efectos de la ira.

Destinamos á los efectos de la ira cuatro artículos: 1.° La ira causa delectacion? — 2.° Causa principalmente efervescencia en el corazon? — 3.° Impide especialmente el uso de la razon? — 4.° Causa el silencio?

ARTÍCULO I. — La ira causa delectacion?

1.° Parece que la ira no causa delectacion: porque la tristeza la escluye, y la ira siempre va acompañada de tristeza; puesto que, segun se dice (Ethic. l. 7, c. 6), «todo el que hace algo por ira, lo hace con tristeza». Luego la ira no causa delectacion.

2.° Dice Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 5) que «el castigo amansa el ímpetu de la »ira, deleitando en lugar de entristecer»; de lo que puede colegirse que la delectacion proviene al airado del castigo. Pero el castigo escluye la ira. Luego con el advenimiento de la delectacion se destruye la ira; y por consiguiente no es un efecto adjunto á la delectacion (2).

3.° Ningun efecto impide su causa, por ser conforme con ella; y las delectaciones impiden la ira, como se dice (Rhet. l. 2, c. 3). Luego la delectacion no es efecto de la ira.

Por el contrario, el Filósofo (Rhet., l. 2, c. 2) alega el proverbio de que «la »ira crece en los pechos de los hombres »mucho más dulce que la miel flúida» (3).

---

(1) Esto es, porque tanto los que nos son inferiores como los amigos tienen en su misma inferioridad y amistad respectivamente un motivo especial de estimarnos y respetarnos, y nosotros un derecho á su peculiar y deferente consideracion ó estima.

(2) *Delectationi conjunctus* comunmente con el códice de Alcañiz; otros ponen *delectatio conjunctus iræ*, y algunos *delectationis conjunctus*. El pensamiento es idéntico, pero la redaccion más natural parece la primera, cual se halla en casi todas las ediciones.

(3) Pensamiento tomado de un verso de la Ilíada de Homero, segun insinúa el mismo Aristóteles, calificándolo de «bello» (*pulchrè dictum de ira*), y que creemos categóricamente vaciado en el terceto adjunto:

Mas que miel destilando gota á gota,
Dulce en el pecho varonil la ira
Hierve y se acrece, al par que hirviente brota.

Conclusion. *La ira es causa de la delectacion aneja á la presencial vindicta deseada, y en proporcion á esta y á la tristeza precedente.*

Responderémos que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 14), «las delec»taciones, sobre todo las sensibles y cor»porales, son como medicinas contra la »tristeza»; y por eso cuanto á mayor tristeza ó ansiedad se propina el antídoto por medio de la delectacion, tanto más se percibe esta: á la manera que vemos que, cuando uno tiene sed, se le hace más deleitable la bebida. Pero es evidente por lo dicho (C. 47, a. 1) que el movimiento de la ira surge de algun ultraje que contrista, á cuya tristeza en verdad se aplica el remedio por la venganza. Por eso *á la presencia de la venganza sigue la delectacion, y tanto mayor, cuanto mayor fue la tristeza.* Si pues la venganza fuere en realidad presente, la delectacion se hace perfecta, la cual escluye totalmente la tristeza; y por esto apacigua el movimiento de la ira. Más, ántes que la venganza sea realmente presente, hácese tal al airado de dos maneras: 1.ª por la esperanza, puesto que nadie se irrita, sino esperando la venganza, como se ha dicho (C. 46, a. 1); y 2.ª segun la continua meditacion, pues á todo concupiscente le agrada insistir en la contemplacion de lo que deséa; por lo cual hasta los ensueños son deleitables. Por eso mismo, meditando mucho el irritado en su ánimo sobre la venganza, su delectacion en esto no es perfecta, hasta el punto de disipar su tristeza, y por consiguiente la ira.

Al argumento 1.º dirémos que el irritado no se entristece y se regocija de lo mismo: sino que se entristece del ultraje recibido, y se deleita con la venganza meditada y esperada. Por consiguiente la tristeza se refiere á la ira como su principio; pero la delectacion como su efecto ó término.

Al 2.º que aquella objecion procede de la delectacion causada por la presencia real de la venganza, la cual destruye totalmente la ira.

Al 3.º que las delectaciones precedentes impiden se siga la tristeza, y por consiguiente previenen la ira, pues la delectacion de la venganza es consiguiente á la ira misma (1).

ARTÍCULO II. —**¿Causa la ira un gran fervor en el corazon?**

1.º Parece que el fervor no es mayormente un efecto de la ira; pues el fervor (2), como se ha dicho (C. 37, a. 2), pertenece al amor. Es así que el amor segun lo espuesto (C. 37, a. 4) (3) es el principio y causa de todas las pasiones. Luego, siendo la causa mejor que el efecto, parece que la ira no produce principalmente el fervor.

2.º Aquellas cosas, que por sí escitan el fervor, se aumentan más por la asiduidad del tiempo; como el amor se fortifica por la duracion. Pero la ira se debilita con el transcurso del tiempo, pues dice Aristóteles (Rhet., l. 2, c. 3) que «el tiempo mitiga la ira». Luego la ira no causa propiamente fervor.

3.º El fervor añadido al fervor lo aumenta. Más «la ira mayor, que sobre»viene, hace mitigarse la ira», como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, ibid.). Luego la ira no causa fervor.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2; c. 16) que «la ira es la »efervescencia de la sangre, que existe »junto al corazon, y que proviene de la »evaporacion de la hiel» (4).

Conclusion. *El movimiento de la ira produce naturalmente cierta efervescencia de la sangre en el corazon.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 44, a. 1), la transmutacion corporal, que se verifica en las pasiones del alma, es proporcionada al movimiento del apetito; y es evidente que todo apetito, incluso el natural, tiende más frecuentemente á lo que le es contrario, si está presente; así vemos que el agua

(1) En las ediciones romanas falta la palabra *iram*, fácil de suplir, más no redundante en verdad.

(2) Aunque en el lugar citado se habló del celo, en cuya nocion se incluye implícitamente la de fervor.

(3) Más espresamente en la C. 25, a. 2, donde se demostró que el amor es la principal y primera de todas las pasiones.

(4) Parécenos alude á la sangre impregnada de bílis en las inmediaciones del hígado, en que está la vejiga de la hiel, y que en efecto produce alguna efervescencia en virtud de la reaccion químico-orgánica consiguiente á la mezcla de elementos ó flúidos de cualidades contrapuestas, como son las de los ácidos (agrios) y álcalis (amargos): fundándose en la proximidad del hígado al corazon, toda vez que una y otra víscera ocupan la cavidad torácica ó pectoral.

caliente se congela más, como por cierta más enérgica reaccion de lo frio sobre lo caliente. Mas el movimiento apetitivo de la ira es causado por alguna injuria inferida, como por un contrario inherente; y por lo mismo el apetito tiende principalmente á repeler la injuria por el deséo de la venganza, originándose de aquí una gran vehemencia é impetuosidad en el movimiento de la ira. Y, por cuanto el movimiento de la ira no es contractivo como el del frio, sino más bien espansivo como el del calor; consiguientemente *el movimiento de la ira viene á ser causa de cierta efervescencia de la sangre y de los espíritus cerca del corazon*, que es el instrumento de las pasiones del alma. De ahí es que, á causa de la gran perturbacion del corazon aneja á la ira, déjanse ver principalmente en los irritados ciertos indicios en los miembros esteriores. Por esta razon dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 30): «el corazon, inflamado por »los estímulos de su ira, palpita; el cuer»po tiembla, trábase la lengua, el rostro »se enciende, los ojos centelléan, y ni »áun se reconoce á los conocidos; la boca »prorrumpe en gritos, mas el sentido ig«nora lo que habla».

Al argumento 1.º dirémos, que «el »amor mismo no se siente tanto, sino »cuando lo revela la indigencia» (1), como dice San Agustin (De Trinit. l. 10, c. últ.). Por lo tanto, cuando el hombre sufre detrimento en su amada dignidad á causa de una injuria recibida, siéntese más el amor; y así más fervientemente se transforma el corazon por alejar el impedimento de la cosa amada, siendo causa de que así crezca el fervor mismo del amor por medio de la ira y se sienta más. Sin embargo el fervor, que resulta del calor, pertenece de distinto modo al amor y á la ira: pues el fervor del amor va acompañado de cierta dulzura y suavidad, porque se dirige al bien amado, y por lo mismo se asemeja al calor del aire y de la sangre, por lo cual los sanguíneos son más propensos á amar, y se dice que el (2) hígado impone el amor; pues en él se produce cierta generacion de la sangre; pero la efervescencia (*fervor*) de la ira va acompañada de una amargura (*propia*) para consumir, puesto que tiende al castigo de lo que la es contrario; por cuya razon se asemeja al calor del fuego y á la cólera (3). Por esto tambien dice el Damasceno (Ort. fid. l. 2, c. 16) que «procede de la evapora»cion de la hiel, y se llama biliosa».

Al 2.º que todo aquello, cuya causa se disminuye por el tiempo, necesariamente debe debilitarse con el tiempo: y es evidente que la memoria se disminuye con el tiempo, pues las cosas ya antiguas se olvidan con más facilidad; y, como la ira es causada por el recuerdo de una injuria recibida, por eso la causa de la ira se disminuye poco á poco con el tiempo, hasta que se desvanece. Tambien parece mayor la injuria, cuando se siente por primera vez, y poco á poco disminuye su estimacion, segun que se separa más de la presente sensacion de la injuria; y lo mismo sucede con el amor, si su causa subsiste solo en el recuerdo. Por esta razon dice Aristóteles (Ethic. l. 8, c. 5) que «si se prolonga la ausen»cia del amigo, parece que hace olvidar »la amistad»; pero, cuando está presente, con el tiempo se multiplica incesantemente la amistad, y por lo tanto crece (4). Lo mismo tambien sucedería con la ira, si se multiplicara continuamente su causa. Sin embargo eso mismo, de que la ira pasa rápidamente, es una prueba de la vehemencia de su furor; pues, así como un fuego grande se apaga pronto faltándole la materia, así tambien la ira por su vehemencia se aminora luego.

Al 3.º que toda potencia dividida en muchas partes se debilita; y por lo tanto, cuando uno irritado con un individuo se irrita despues con otro, por esto mismo disminuye su ira para con el primero, y especialmente si esta fuere mayor respec-

(1) Cuando se advierte la necesidad de poseer el objeto amado, del que se carece ó cuya falta ó ausencia se siente y hace afanarse por obtenerla, exacerbando el deséo y originando demostraciones de su intensidad.

(2) *Cogit amare jecur*: Bibáculo y otros antiguos latinos designan á veces el corazon por la voz *jecur*, y acaso en este proloquio debiera más propiamente que en otras locuciones traducirse así: pues, si bien la sangre no se forma ni en el hígado ni en el corazon, sino que sus elementos quilíficos se incorporan al torrente circulatorio en la vena subclavia izquierda; es lo cierto que en el corazon se deposita ya bonificada por la hematósis en el pulmon, al paso que el hígado no es más que una glándula (aunque la más voluminosa de todas) secretora de la bílis, y que en nada coopera directamente á la formacion de la sangre.

(3) Bílis ó jugo bilioso, amargo y ardoroso.

(4) Por efecto de su continua reciprocidad.

to del segundo; porque la injuria, que escitó la ira contra el primero, le parecerá pequeña ó nula relativamente á la segunda, que se cree mayor.

ARTÍCULO III.—**La ira impide en gran manera el uso de la razon?**

1.º Parece que la ira no impide la razon: pues lo que existe con la razon, no parece sea impedimento de ella; y la ira existe con la razon, como se dice (Ethic. l. 7, c. 6). Luego la ira no impide la razon.

2.º Cuanto más se impide la razon, tanto disminuye su manifestacion. Pero Aristóteles dice (Ethic. l. 7, ibid.) que «el » iracundo no es insidioso, sino manifies- » to». Luego la ira no parece que impide el uso de la razon, como la concupiscencia, que es insidiosa, segun se dice en el mismo lugar.

3.º El juicio de la razon se hace más evidente por la union de un contrario, puesto que «los contrarios puestos en in- » mediato contraste resaltan con más cla- » ridad». Mas por esto tambien crece la ira; pues dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 2) que «más se irritan los hombres, si » los contrarios preexisten; como los no- » bles, si son deshonrados», y así otros. Luego hace crecer la ira aquello mismo, que favorece al juicio de la razon; y por consiguiente la ira no impide el juicio de la razon.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 30) que «la ira ciega a la » inteligencia, cuando turba la mente agi- » tándola».

Conclusion. *Toda perturbacion corporal* [1] *entorpece el uso de la razon; y la ira* [2] *es entre todas las pasiones la que más ostensiblemente impide su juicio.*

Responderémos, que la inteligencia ó la razon, aunque no se sirve de órgano corporal en su propio acto; sin embargo, puesto que necesita para actuar de ciertas potencias sensitivas, cuyos actos son impedidos por la perturbacion del cuerpo, necesariamente *las perturbaciones corporales impiden tambien el juicio de la razon*, como se ve en la embriaguez y el sueño. Se ha dicho empero (a. 2) que la ira produce perturbacion corporal principalmente alrededor del corazon, de modo que se deriva hasta los miembros esteriores. Por esta razon pues *la ira entre las demas pasiones impide más manifiestamente el juicio de la razon*, segun aquello (Ps. 30, 10): *conturbado está con el pesar mi ojo.*

Al argumento 1.º dirémos, que de la razon proviene el principio de la ira en cuanto al movimiento apetitivo, que es formal en la ira; pero la pasion de la ira preocupa al juicio perfecto de la razon, como no oyéndola perfectamente, á causa de la conmocion del calor, que impele con velocidad, y la cual es material en la ira; y en cuanto á esto impide el juicio de la razon.

Al 2.º que se dice que el iracundo es claro, no porque sepa él manifiestamente lo que debe hacer; sino porque obra á la vista de todo el mundo, sin pretender ocultarse: cosa que en parte sucede á causa del impedimento de la razon, la cual no puede distinguir lo que conviene ocultar y lo que se puede manifestar, ni tampoco meditar las vías de ocultar; y en parte proviene de la ampliacion del corazon, que pertenece á la magnanimidad, que produce la ira. Por esta razon dice Aristóteles del magnánimo (Ethic. l. 4, c. 3) que es «claro aborrecedor y » amante, y que habla y obra á las cla- » ras». Por el contrario se dice que la concupiscencia es solapada é insidiosa; porque las cosas agradables, que se desean, tienen por lo comun cierta fealdad y molicie, que el hombre quiere ocultar. Pero respecto de lo que indica virilidad y escelencia, como la venganza, el hombre pretende hacerse ver.

Al 3.º que, como se ha dicho (C. 46, a. 4), el movimiento de la ira comienza por la razon; y por lo tanto segun esto mismo la aposicion (1) de un contrario frente al otro ayuda al juicio de la razon y aumenta la ira: pues, cuando uno tiene honra ó riquezas, y despues viene á decadencia de algo *(de esto)*; este detrimento aparece mayor, ya por la proximidad de lo contrario, ya porque era inopinado, y

(1) *Appositio*, el ponerse un contrario sobre el otro ó junto á él, para que así resalte ó se destaque más notoriamente; no *oppositio*, como (creemos que equivocadamente) ponen algunos, y que no es tan espresivo, ni por otra parte está en consonancia tan gráfica con la objecion.

por lo mismo causa mayor tristeza; á la manera misma que los grandes bienes adquiridos de improviso causan mayor delectacion, y segun el aumento de la tristeza precedente se aumenta consiguientemente tambien la ira.

ARTÍCULO IV.—**La ira es causa notable del silencio?**

1.° Parece que la ira no causa silencio: porque este se opone á la locucion; y por el incremento de la ira se llega hasta la locucion, como consta por los grados de la ira asignados por el Señor (Matth. 5, 22), al decir: *el que se irrita contra su hermano....., y el que dijere á su hermano: Raca* (1)...., *y el que dijere á su hermano: Fátuo.....* Luego la ira no causa el silencio.

2.° Cuando falta la guarda de la razon, prorrumpe el hombre en palabras desordenadas: por esto se dice (Prov. 25, 28): *Como ciudad abierta y sin cerca de muros; así el hombre, que no puede refrenar su espíritu en hablar.* Pero la ira sobre todo impide el juicio de la razon, como se ha dicho (a. 3). Luego es lo que más hace prorumpir en palabras desordenadas. Luego no causa el silencio.

3.° Dícese (Matth. 12, 34): *de la abundancia del corazon habla la boca;* y por la ira se perturba muy mucho el corazon, como se ha dicho (a. 2). Luego causa principalmente la locucion, y en su consecuencia no causa el silencio.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 30) que «la ira, reconcentrada por el silencio, hierve más vehemente dentro del espíritu».

Conclusion. *La ira puede ser causa del silencio, ya en la parte de razon adjunta á ella, ya tambien en cuanto la impide.*

Responderémos, que *la ira*, como se ha dicho (a. 3 al 1.°), por una parte existe con la razon, y por otra la impide; y *por ambas partes puede causar el silencio; por parte de la razon*, cuando el juicio de la razon impera tanto que, aunque no retraiga el afecto del desordenado apetito de la venganza, refrena sin embargo la lengua de la desordenada locucion; y por esto dice San Gregorio (Moral. l. 5, ibid.): «algúnas veces la ira, perturbado el ánimo, impone silencio como por juicio»; mas *por parte del impedimento de la razon*, porque, como se ha dicho (a. 2), la perturbacion de la ira llega hasta los miembros esteriores y principalmente hasta aquellos miembros, en que resplandece más claramente la accion del corazon, como en los ojos, en el rostro y en la lengua; y así es que, como se ha dicho (a. 2), «la lengua se traba, el rostro se enciende y los ojos centelléan». Luego *puede ser tanta la perturbacion de la ira, que prive absolutamente á la lengua del uso de la palabra; y entónces resulta el silencio.*

Al argumento 1.° dirémos, que la exacerbacion de la ira llega á veces hasta impedir á la razon en la represion de la lengua; pero otras va más lejos aún, hasta impedir el movimiento de esta y el de los otros miembros esteriores.

Por esto se hace obvia la contestacion al argumento 2.°

Al 3.° que la perturbacion del corazon puede algunas veces ser tan estremada, que este movimiento desordenado impida los movimientos de los miembros esteriores; y entónces sobreviene el silencio y la inmovilidad de los miembros esternos, y á veces áun la muerte. Pero, si no fuese tanta la perturbacion, en tal caso al esceso de perturbacion del corazon subsigue la locucion oral.

(1) Véase la nota 3, pág. 306.

CUESTION XLIX.

Hábitos en general en cuanto á su sustancia.

Examinados hasta aquí los actos y las pasiones, lógico parece estudiar ahora los principios de los actos humanos, primeramente los intrínsecos y en segundo lugar los estrínsecos. Principio intrínseco es tanto la potencia como el hábito: mas, habiéndose hablado ya de las potencias en la Parte 1.ª (C. 77), réstanos ahora tratar de los hábitos (1): 1.° en general; y 2.° de las virtudes y vicios, y de otros tales hábitos, que son principios de los actos humanos. Acerca de los hábitos mismos en general cuatro cosas debemos considerar: 1.ª la sustancia misma de los hábitos; 2.ª su sujeto; 3.ª causa de su generacion, aumento y corrupcion; 4.ª distincion de los mismos. Sobre la 1.ª se ofrecen estos cuatro artículos: 1.° El hábito es una cualidad? — 2.° Es determinada especie de cualidad? — 3.° Implica en sí relacion con el acto? — 4.° Necesidad del hábito.

ARTÍCULO I. — **El hábito es una cualidad?**

1.° Parece que el hábito no es una cualidad: porque dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 73) que la palabra *hábito* viene del verbo *(habere)* tener; y tener no solo pertenece á la cualidad, sino tambien á otros géneros, pues se dice que tenemos cantidad y dinero, y así otras cosas. Luego el hábito no es una cualidad.

2.° El hábito es uno de los predicados, como consta (l. Prædic. c. *habere*); y un predicamento no está contenido en otro. Luego el hábito no es una cualidad.

3.° Todo hábito es una disposicion, como se dice (Prædicam. cap. *De qualit*). Pero la «disposicion es el órden de »lo que tiene partes» (Metaph. l. 5, t. 24), y esto pertenece al predicamento de la situacion. Luego el hábito no es una cualidad.

Por el contrario, dice Aristóteles (Prædicam. ibid.) que «el hábito es una »cualidad difícilmente mudable».

Conclusion. *El hábito (en la accepcion, que aquí tiene) es una cualidad.*

Responderémos, que la palabra *(habitus)* hábito se ha tomado de *(habere)* tener, y esta derivacion se entiende en dos conceptos: 1.° como se dice que el hombre ó cualquiera otra cosa tiene algo; 2.° segun que una cosa se há de algun modo en sí misma ó por relacion á otra (2). Acerca de lo primero débese considerar que *(habere)* tener, segun que se dice por relacion á cualquiera cosa que se tiene, es comun á diversos géneros; y así es como Aristóteles coloca el *habere* entre los postpredicamentos ó (3) consecuencias de los diversos géneros de cosas, como son los opuestos, lo anterior y posterior, y así otros. Pero entre las cosas, que se tienen, parece haber la distincion de unas, en las que nada hay medio entre ellas y el que las tiene, como no lo hay entre el sujeto (4) y su cualidad ó su cantidad; otras, en que no hay medio alguno entre una y otra, sino solamente una relacion, al modo que se dice tener alguno un compañero ó un

(1) Entendiendo aquí por hábito «la buena ó mala disposi»cion de uno en sí mismo ó respecto de otros», hablando con la más lata generalidad. La palabra hábito, derivada de *habitus*, que á su vez viene del verbo *habere* (tener), tiene tan múltiples y variadas acepciones, cuantos ser pueden los objetos ó cosas tenidas y los modos aún más diversos de tenerlas: pueden verse en los *Postpredicamentos* de Aristóteles (*c. ult.*), llamados tambien por algunos *consecuencias de las categorías* (V. 1.ª P., C. 5, a. 6, nota 3, pág. 42 del T. 1.°; y nota 3, página 26), y que segun el P. Goudin (*Philosophia thomistica*, t. 1.°, pág. 245) son estas cinco: oposicion, prioridad y posterioridad, simultaneidad, movimiento y hábito (el *habere*) ó habitud.

(2) Estas dos acepciones pudieran distinguirse bien en nuestra opinion con las dos palabras *haber* (sustantivado, cual se usa en el comercio, contrapuesto á deber) y *habitud* (*hábito*, disposicion ó actitud).

(3) Véase la nota 1 de esta página.

(4) Segun otros *objectum* (el objeto): aquí es lo mismo.

amigo; y otras, entre las que existe algo intermedio, no empero accion ni pasion, sino á manera de accion ó pasion, en cuanto la una exorna ó rige y la otra es decorada y regida: conforme á lo cual dice Aristóteles (Metaph. l. 5, t. 25) que «se llama hábito una como accion del » que tiene y lo tenido», cual existe en lo que tenemos junto á nosotros. Así es que en estas cosas se constituye un género especial, que se dice «predicamento » del hábito», del cual dice Aristóteles (Metaph. l. 5, ibid.) que «entre el que » tiene un vestido y el vestido, que tiene, » media un hábito». Mas, si se toma la palabra *habere*, segun que se dice que una cosa está de cierta manera (1) en sí misma ó respecto de alguna otra, siendo este modo de haberse segun alguna cualidad; el hábito en tal sentido es una cualidad, de la que dice el Filósofo (Metaph. l. 5, ibid.) que «*se llama hábito una disposicion, por la que se dispone bien ó mal lo dispuesto en cuanto » á ello mismo ó respecto de otra cosa*», como la salud es cierto hábito. Esto es lo que aquí entendemos por *hábito*, diciendo en consecuencia que *el hábito es una cualidad.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquella objecion se refiere á la palabra *habere* tomada en su acepcion comun; pues así lo es á muchos géneros, como va dicho.

Al 2.° que aquel razonamiento versa sobre el hábito, segun que se entiende algo medio entre el que tiene y lo que es tenido; pues en tal concepto es un predicamento, como queda dicho.

Al 3.° que la disposicion implica siempre órden de algo compuesto de partes; pero esto acontece de tres maneras, como añade al punto Aristóteles (*ibid.*), á saber, ya por relacion al lugar, ó á la potencia, ó á la especie; en lo cual, como dice Simplicio (in comment. Prædicamentorum, cap. *De qual.*) comprende todas las disposiciones: las corporales, cuando dice «segun el lugar», y esto pertenece al predicamento de la situacion, que es el órden de partes en su sitio; y, al decir «segun la potencia», incluye todas las disposiciones cifradas en la preparacion é idoneidad aún no perfecta, como la ciencia y la virtud incoada; y en la espresion «segun la espe- » cie» comprende las disposiciones perfectas, llamadas hábitos, como la ciencia y la virtud completas.

ARTÍCULO II. — **El hábito es una determinada especie de cualidad** (2)?

1.° Parece que el hábito no es una determinada especie de cualidad: porque, como se ha dicho (a. 1), el hábito, en cuanto es una cualidad, se define como «una disposicion, segun la que se dispo- » ne bien ó mal lo dispuesto». Pero esto se verifica en cualquiera cualidad; pues una cosa está bien ó mal dispuesta en su figura, y de la misma manera por el calor y el frio, y en todo lo análogo á esto. Luego el hábito no es una determinada especie de cualidad.

2.° Aristóteles (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) dice que el calor y la frialdad son disposiciones ó hábitos, como la enfermedad y la salud. Pero el calor y el frio pertenecen á la tercera especie de cualidad. Luego el hábito ó disposicion no se distingue de las otras especies de la cualidad.

3.° Lo difícil de un móvil no es una diferencia perteneciente al género de la cualidad, sino que más bien pertenece al movimiento ó á la pasion. Mas ningun género es determinado á una especie por la diferencia de otro género; sino que «es preciso que las diferencias sobreven- » gan *per se* al género», como dice Aristóteles (Metaph. l. 7, t. 42). Luego, diciéndose que el hábito es «una cualidad » difícilmente movible», parece que no es una determinada especie de cualidad.

Por el contrario, dice Aristóteles (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) que «una » especie de cualidad es el hábito y la » disposicion».

Conclusion. *El hábito se considera con razon como la primera de las cualidades.*

Responderémos, que Aristóteles (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) asigna *entre las cuatro especies de cualidad la primera la disposicion y el hábito*; y Simplicio (Commentar. Prædicament.

(1) O «es», y mejor «se ha».

(2) La primera y más importante ó atendible, segun hace notar el Doctor Angélico, refiriéndose al testo aducido en el arg. *Por el contrario.*

ibid.) esplica las diferencias de estas especies, diciendo que hay cualidades naturales, inherentes por su naturaleza y siempre; y otras adventicias, que provienen de fuera y pueden perderse. Estas pues, que son adventicias, son los hábitos y las disposiciones, que difieren *(entre sí)* segun su fácil ó difícil amisibilidad. Mas entre las cualidades naturales hay unas, que se refieren á lo que algo es en potencia, y tal es la segunda especie de cualidad; pero otras se refieren á algo existente en acto, y esto ya en cuanto al fondo, ya afectando á la superficie: si afectan al fondo (1), esta es la tercera especie de cualidad; y si á la superficie, es la cuarta especie de cualidad, como la figura y la forma, que es la figura del ser animado. Pero esta distincion de las especies de cualidad parece inconveniente: porque hay muchas figuras y cualidades pasibles, no naturales sino adventicias; y muchas disposiciones no adventicias, sino naturales, como la salud, la hermosura y otras á este tenor: y por esto no establece conveniente órden de las especies; pues siempre lo que es más natural es lo primero. Hé aquí porqué juzgamos preferible otra distincion de las disposiciones y hábitos, basada en otras cualidades; dado que la cualidad propiamente implica cierto modo de la sustancia, y el modo es segun S. Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 4, c. 3) « el que la » medida prefija », entrañando por consiguiente cierta determinacion segun alguna medida. Por lo tanto, así como aquello, por lo que se determina la potencia de la materia segun el ser sustancial, se llama cualidad, que es una diferencia de la sustancia; así lo que determina la potencia del sujeto segun el ser accidental, se llama cualidad accidental, que es tambien una diferencia, como consta por el Filósofo (Metaph. l. 5, t. 19). Pero el modo ó determinacion del sujeto segun el ser accidental puede considerarse ó en órden á la naturaleza del sujeto; ó por la accion y pasion consiguientes á los principios de la naturaleza, que son la materia y la forma; ó segun la cantidad. Si pues se considera el modo ó la determinacion del sujeto (2) segun la cantidad, en este caso es la cuarta especie de cualidad: y, puesto que la cantidad segun su propio concepto existe sin movimiento y sin carácter de bueno ó malo; por eso no pertenece á la cuarta especie de cualidad el que algo esté bien ó mal dispuesto ni el que pase pronto ó tarde. Pero el modo ó la determinacion del sujeto segun la accion y pasion se considera en la segunda ó tercera especie de cualidad, y por lo tanto en ambas se toma en consideracion el que algo se haga con facilidad ó dificultad ó el que sea pasajera ó larga su duracion; mas nada se considera en ellas perteneciente al concepto de bueno ó malo, por cuanto el movimiento y las pasiones no tienen razon de fin, y se dice bueno ó malo por relacion al fin. Mas el modo y la determinacion del sujeto en órden á la naturaleza de la cosa pertenece á la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposicion: porque dice Aristóteles (Phys. l. 7, t. 17), hablando de los hábitos del alma y del cuerpo, que son « ciertas disposiciones de lo perfecto á lo » mejor; y digo perfecto, lo que está dis» puesto conforme á la naturaleza ». Y, puesto que « la misma forma y la natura» leza de la cosa es el fin, y por cuya » causa se hace algo» (Phys. l. 2, t. 23); por eso se considera en la primera especie tanto lo bueno y lo malo, como tambien lo fácil ó difícil de mover, segun que alguna naturaleza es el fin de la generacion y del movimiento. Por esta razon (Metaph. l. 5, t. 25) define Aristóteles el hábito, diciendo que es « una disposi» cion, segun la que se dispone uno bien ó » mal »; y (Ethic. l. 2, c. 5) dice que « los hábitos son, segun los que nos habe» mos bien ó mal con respecto á las pa» siones »: pues, cuando el modo es conveniente á la naturaleza de la cosa, entónces tiene razon de bueno; pero cuando no conviene, la tiene de malo: y, siendo la naturaleza lo que primeramente se considera en la cosa, por eso el hábito se considera como la primera especie de cualidad.

Al argumento 1.º dirémos, que la dis-

(1) Al interior de la masa ó sustancia, como la cualidad llamada *estructura* ó forma interna, que viene á ser la que á continuacion dice tercera.

(2) *Subjecti*, pero segun algunos *objecti*, que tambien aquí es indiferente; aunque más propio parece *subjecti*, el sujeto de las cualidades, de que se trata.

posicion implica cierto órden, como se ha dicho (a. 1, al 3.º) : por cuya razon no se dice que uno se dispone por la cualidad, sino en órden á algo; y, si se agrega «bien ó mal», lo cual pertenece á la nocion del hábito, es preciso tener en cuenta el órden á la naturaleza, que es el fin. Así no se dice que por la figura ó el calor ó el frio se dispone alguno bien ó mal, sino segun el órden con la naturaleza de la cosa, en cuya virtud es conveniente ó no conveniente. Por lo tanto áun las mismas figuras y las cualidades pasibles, segun que se consideran como convenientes ó no á la naturaleza de la cosa, pertenecen á los hábitos ó disposiciones : pues la figura, segun que conviene á la naturaleza de la cosa, y el color pertenecen á la hermosura; miéntras que el calor y el frio, segun que convienen á la naturaleza de la cosa, pertenecen á la salud. Y de este modo el calor y el frio se consideran por el Filósofo en la primera especie de la cualidad.

De aquí se deduce la contestacion al 2.º, aunque algunos le dan otra solucion, como dice Simplicio (Comment. Prædicamentorum, c. *De qual.*).

Al 3.º que esta diferencia *(difficili mobile)* difícilmente movible no diversifica el hábito de las otras especies de cualidad, sino de la disposicion; y la disposicion se toma en dos sentidos: 1.º segun que es el género del hábito, porque (Metaph. l. 5, t. 25) se ingiere la disposicion en la definicion del hábito; 2.º segun que es algo clasificado por oposicion al hábito; y puede entenderse que la disposicion propiamente dicha se divide en contraposicion al hábito de dos maneras: 1.ª como lo perfecto y lo imperfecto de la misma especie, de modo que conserve su nombre genérico de disposicion, cuando es adjunta imperfectamente, pudiendo dejar de estarlo con facilidad; y hábito, cuando se halla perfectamente inherente, y no pueda fácilmente perderse, pasando así la disposicion á hacerse hábito, como el niño se hace hombre; 2.ª como diversas especies de un género subalterno, de modo que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie, á las que conviene segun su propia razon el perderse con facilidad, por tener causas transmutables, como la enfermedad y la salud; y hábitos aquellas cualidades, á las que por su naturaleza compete el no transformarse fácilmente por razon de la inamovilidad de sus causas, como las ciencias y las virtudes; y segun esto la disposicion no se hace hábito. Esto parece más concorde con la intencion de Aristóteles: por lo que en apoyo de esta distincion alega el uso comun del lenguaje, segun el cual las cualidades, que por su naturaleza son de fácil mutacion, si se hacen estables por consecuencia de un accidente cualquiera, toman el nombre de hábitos; y lo contrario sucede con aquellas, que naturalmente cambian con dificultad: porque, si uno tiene la ciencia imperfectamente, de modo que pueda perderla con facilidad; se dice que más bien se dispone á ella que no que la posée. De lo que resulta evidente que la palabra *hábito* lleva en sí cierta duracion; mas no *(así)* la palabra *disposicion*. Tampoco hay inconveniente en que la facilidad ó dificultad de cambio sean diferencias específicas : porque estas cosas pertenecen á la pasion y al movimiento, y no al género de la cualidad; pues tales diferencias, aunque parezca *per accidens* que se refieren á la cualidad, designan sin embargo propias y absolutas diferencias de las cualidades: á la manera misma que en el género de la sustancia se toman frecuentemente las diferencias accidentales como sustanciales, en cuanto por ellas se designan los principios esenciales.

ARTÍCULO III. — **El hábito implica órden al acto?**

1.º Parece que el hábito no implica órden al acto : porque «cada ser obra, » segun que está en acto»; pero dice Aristóteles (De anima, l. 3, t. 8) que «cuando uno se hace sabio por el há» bito, está tambien entónces en poten» cia (1), aunque de distinta manera que » ántes de aprender». Luego el hábito no implica relacion del principio al acto.

2.º Lo que entra en la definicion de una cosa, la conviene *per se*; y «el ser » principio de accion» entra en la definicion de la potencia, como consta (Met.

(1) Para serlo ó para saber más ú otras cosas, y áun las mismas ya sabidas puede saberlas con mayor profundidad y precision.

l. 5, t. 17): luego el ser principio del acto conviene *per se* á la potencia. Mas lo que existe *per se*, es el principio (1) en cada género. Luego, si tambien el hábito es principio del acto, síguese que es posterior á la potencia; y en este caso no será la primera especie de cualidad el hábito ó la disposicion (2).

3.º La salud algunas veces es un hábito, y de la misma manera la flaqueza y la hermosura; cosas *(ó cualidades)* que no se dicen por relacion al acto. Luego no es de la esencia del hábito el ser principio del acto.

Por el contrario, dice San Agustin (l. De bono conjugali, c. 21) que «el há» bito es por el que se hace algo, cuando » hay necesidad» (3), y el comentador dice (De anima, l. 3, comment. 18) que » el hábito es por el que uno obra, cuando » quiere».

Conclusion. *El hábito importa en su propia nocion* [1] *órden directa y primariamente á la naturaleza del objeto, y consiguientemente á la operacion como fin de la misma ó conducente á él; y todo hábito* [2] *en concepto de sujeto de alguna potencia entraña principalmente órden al acto.*

Responderémos, que el tener órden al acto puede ser propio del hábito, ya en concepto de hábito, ya por razon del sujeto, en quien reside el hábito. *Por razon del hábito (mismo) todo hábito se ordena en algun modo al acto;* pues es de esencia del hábito el llevar en sí cierta habitud en órden á la naturaleza de la cosa, segun que conviene ó no conviene. Pero la naturaleza de la cosa, que es el fin de la generacion, se ordena tambien ademas á otro fin, que ó es una operacion ó alguna cosa operada, á la que uno llega por medio de la operacion. Por consiguiente *el hábito no solo implica órden á la naturaleza misma de la cosa, sino tambien consiguientemente á la operacion, en cuanto es el fin de la naturaleza ó conducente á este fin.* Por esta misma razon (Metaph. l. 5, t. 25) se dice en la definicion del hábito que « es una disposicion, » segun la cual se dispone bien ó mal lo » dispuesto, ya en sí» (esto es, segun su naturaleza), « ya por relacion á otro», ó sea, en órden al fin. Hay empero *ciertos hábitos, que áun por parte del sujeto, en que existen, primera y principalmente importan órden al acto;* puesto que, como se ha dicho (a. 2), el hábito implica primeramente y *per se* una relacion con la naturaleza de la cosa. Si pues la naturaleza del ser, en que reside el hábito, consiste en el órden mismo con el acto; síguese que *el hábito implica principalmente órden al acto:* y, siendo evidente que la naturaleza y nocion de la potencia es que sea principio del acto; de aquí se infiere que *todo hábito, que es propio de alguna potencia como de su sujeto, implica principalmente órden al acto.*

Al argumento 1.º dirémos, que el hábito es cierto acto, en cuanto es una cualidad, y segun esto puede ser principio de operacion; pero está en potencia con respecto á la operacion: y de aquí el llamarse el hábito «acto primero» y la operacion « acto segundo», como consta (De anima, l. 2, t. 5).

Al 2.º que no es de la esencia del hábito el referirse á la potencia, sino á la naturaleza: y, como la naturaleza precede á la accion, á la que se refiere la potencia; por eso el hábito se considera como una especie de cualidad con prioridad sobre la potencia.

Al 3.º que la salud se dice hábito ó disposicion habitual por relacion á la naturaleza, como dejamos dicho; pero, en cuanto la naturaleza es el principio del acto, implica por consiguiente órden al acto. Por esta razon dice el Filósofo (De historia animalium, l. 10, c. 1) que « se » dice que el hombre ó un miembro está » sano, cuando puede llenar las funciones » del que está en salud»; y así de los demas.

ARTÍCULO IV.—**Es necesario que haya hábito?**

1.º Parece que no es necesario que haya hábito: porque los hábitos son, por los que algo se dispone bien ó mal á una cosa, como lo hemos dicho (a. 2). Pero se

(1) Lo primero con prioridad metafísica, lógica y áun cronológica.

(2) Contra lo establecido en el precedente artículo 2.º.

(3) Y puede hacerse, cuando se quiera: añade San Agustin mismo de acuerdo con Averróes, citado á continuacion.

dispone algo bien ó mal por su forma, segun la cual una cosa es un bien, como es un ente. Luego ninguna necesidad hay de hábitos.

2.º El hábito implica órden al acto. Mas la potencia implica el principio del acto suficientemente, pues áun las potencias naturales sin los hábitos son principios de los actos. Luego no fue necesario que hubiese hábitos.

3.º Así como la potencia se refiere al bien y al mal, así tambien el hábito; y así como la potencia no siempre obra, así tampoco el hábito. Luego, existiendo las potencias, ha sido supérfluo que haya hábito.

Por el contrario, los hábitos «son ciertas perfecciones», como se dice (Physic. l. 7, t. 17 y 18) (1). Pero la perfeccion es muy necesaria á una cosa, puesto que tiene razon de fin. Luego fue necesario que hubiese hábitos.

Conclusion. *Es necesario que haya hábitos; mas no en Dios, ni en los seres determinados á operacion ú objeto fijo, como es el cielo.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2 y 3), el habito implica cierta disposicion en órden á la naturaleza de la cosa, y á la operacion ó fin de ella, segun la cual (2) algo se dispone bien ó mal á esto (3). Mas, para que algo necesite disponerse para otro, requiérense tres condiciones: 1.ª que lo que se dispone sea distinto de aquello, á que se dispone, hallándose con respecto á ello como la potencia al acto; y por consiguiente, si hay un ser, cuya naturaleza no sea compuesta de potencia y acto y cuya sustancia es su propia operacion y que existe por sí mismo, *no cabe en él hábito ó disposicion, como es evidente en cuanto á Dios*; 2.ª que lo que está en potencia por relacion á otra cosa, pueda determinarse de muchas maneras y en órden á diversos (*fines ú objetos*); y así, *si algo está en potencia por relacion á otra cosa*, no estándolo empero sino (*esclusivamente*) para (*sola*) esa, *tampoco tiene lugar en esto la disposicion y el hábito*, porque el tal sujeto tiene por su naturaleza la habitud debida á tal acto; por lo cual, si un cuerpo celeste está compuesto de materia y forma, no existiendo aquella materia en potencia por relacion á otra forma segun lo dicho (P. 1.ª C. 66, a. 2), no es susceptible de disposicion ó hábito á la forma ni áun á la operacion, puesto que la naturaleza del cuerpo celeste no está en potencia sino para un movimiento determinado; 3.ª que concurran muchas (*circunstancias*) á disponer el sujeto á una de aquellas cosas, respecto de las que está en potencia, las cuales pueden medirse de diversos modos; de suerte que así se disponga bien ó mal á la forma y á la operacion: por consiguiente á las cualidades simples de los elementos, que convienen á sus naturalezas de una manera única y determinada, no las denominamos disposiciones ó hábitos, sino simples cualidades; al paso que sí llamamos disposiciones ó hábitos á la salud, hermosura y otras á este tenor, que implican cierta comun medida de muchas cosas, que pueden medirse de distintos modos. Por lo cual dice el Filósofo (Metaph. l. 5, t. 24 y 25) que «el hábito es una disposicion»; y disposicion es «el órden de lo que tiene partes, ya segun el lugar ó segun la potencia ó la especie», como se ha dicho (a. 1, al 3.º): y, como hay muchos de los entes, á cuyas naturalezas y operaciones necesariamente deben concurrir muchas cosas, que pueden medirse de diversos modos; hé aquí porqué *es necesario que haya hábitos.*

Al argumento 1.º dirémos que por la forma se perfecciona la naturaleza de la cosa, pero es preciso que en órden á la misma forma se prepare el sujeto con alguna disposicion; mas luego la misma forma se ordena ulteriormente á la operacion, que es ó el fin ó la via al fin. Y, si la forma tiene determinadamente tan solo una operacion determinada, ninguna

(1) Habla solo aquí del hábito referido ó encaminado al bien; aunque bien puede ampliarse áun á los predispuestos al mal, como en el lenguaje ordinario suele decirse de uno que es (por ejemplo) «un perfecto ladron».

(2) *Secundum quam*, refiriéndose á la «disposicion», segun el códice de Alcañiz y el mayor número de las ediciones más conocidas y correctas. Algunos ponen *quem*, referido á *finem*.

(3) *Aliquid ad hoc*, á determinada operacion ú objeto, segun el códice de Tarragona y la mayoría de las ediciones. Las de Pádua y Roma sin embargo escriben *ad alterum* (respecto de otro); mas no vemos la razon de tal limitacion, á pesar de la locucion siguiente *disponi ad alterum* en la ilacion: por lo cual preferimos traducir con la amplitud insinuada en la forma *ad hoc*. Nicolai pone *ad hunc* (á este) ó en órden á persona individualizada, lo que tampoco nos parece bastante justificado ni aceptable.

otra disposicion se requiere para la operacion ademas de la misma forma: pero, si la forma es tal, que puede operar de distintos modos, como lo es el alma; es preciso que se disponga á sus operaciones por medio de algunos hábitos.

Al 2.º que la potencia se refiere algunas veces á muchos *(objetos)*, y por lo tanto es preciso que se determine por alguna otra cosa. Pero, si hay una potencia, que no lo sea respecto de muchos, no necesita de hábito determinante, como queda dicho; y por esto las fuerzas naturales no ejercen sus operaciones mediando algunos hábitos, porque están determinadas en sí mismas á un objeto único.

Al 3.º que no se refiere un mismo hábito al bien y al mal, segun se demostrará más adelante (C. 54, a. 3); miéntras que la misma potencia se refiere al bien y al mal: y por consiguiente los hábitos son necesarios, para determinar las potencias al bien.

CUESTION L.

Sujeto de los hábitos (1).

Vamos á tratar del sujeto de los hábitos en estos seis artículos. 1.º Existe algun hábito en el cuerpo? — 2.º El alma es el sujeto del hábito segun su esencia, ó segun su potencia? — 3.º Puede existir algun hábito en las potencias de la parte sensitiva? — 4.º Hay algun hábito en el entendimiento mismo? — 5.º Y en la voluntad? — 6.º Y en las sustancias separadas?

ARTÍCULO I. — **Hay algun hábito en el cuerpo?**

1.º Parece que en el cuerpo no existe hábito alguno: porque, como dice el Comentador (De anima, l. 3, t. 18), «el hábito es por el que alguno obra, cuando (2) quiere»; y las acciones corporales no estan sometidas á la voluntad, puesto que son naturales. Luego no puede existir hábito alguno en el cuerpo.

2.º Todas las disposiciones naturales son fácilmente movibles; y el hábito es una cualidad difícilmente movible. Luego ninguna disposicion corporal puede ser hábito.

3.º Todas las disposiciones corporales estan sujetas á alteracion, la cual no está

---

(1) Siendo el hábito el fin ó término del acto ó serie de actos conducentes á habituarse y de la habitud ó disposicion por ellos adquirida, ó (como dice técnicamente el C. Cayetano) de la habituacion y de lo habituado; claro es que á la verdadera nocion de hábito se asocia inseparablemente la de costumbre, sin la que por lo mismo no se concibe ni puede darse hábito propiamente dicho. Así es que no basta para su formacion una reiterada serie de actos meramente naturales, sino que supone imprescindiblemente voluntariedad: pues, por muchas y frecuentes veces que una piedra (por ejemplo) se lance hácia arriba, jamás contraerá la costumbre ni por consiguiente el hábito (disposicion ó facilidad) de elevarse por sí misma: lo cual comprueba hasta la evidencia la exactitud de Averróes, en adicionar la definicion del hábito, *quo quis operatur*, con la condicion imprescindible *cum vult*, «por el que uno obra, *cuando quiere*». De aquí se infiere que los seres tanto más se aproximan á su capacidad de contraer hábitos, cuanto más participan de la racionalidad; llegando algunos á ser susceptibles de educacion, cuyo fin principal es la transformacion de los instintos espontáneamente naturales y de las tendencias inconvenientes en hábitos más ó ménos racionales, honestos y rectos ó plausibles; y por consiguiente: 1.º que los hábitos residen propia y principalmente en el alma, y solo secundariamente en los órganos corpóreos de sus potencias; 2.º que sin embargo la *asuefaccion* ó costumbre habitual habilita los miembros para su fácil actuacion, como es de observar en los músicos y otros artistas en la ejecucion espedita y áun casi sin atencion de sus ejercicios respectivos; 3.º que es muy interesante la distincion de los hábitos *ad naturam* y *ad operationem*, imperfectos aquellos y que á lo sumo debieran llamarse disposiciones *habituales* (parecidas á hábitos ó participantes de su nocion únicamente, por lo que tienen ó tengan de sumision á la razon propia ó estraña); y estotros perfectos y propia y esclusivamente tales en virtud y por efecto de su racionalidad ó voluntariedad. Compréndese desde luego la importancia suma de estas observaciones, que, estractadas de los comentarios del C. Cayetano, concretan no poco la significacion atribuida á la palabra hábito en la nota 1, pág. 316, y por lo mismo facilitan la recta y precisa adjudicacion de hábitos al sujeto más ó ménos propiamente capaz de ellos.

(2) Ténganse presentes las notas 3, pág. 320, y 1, pág. 322.

sino en la tercera especie de cualidad (1), que se divide contra el hábito. Luego ningun hábito existe en el cuerpo.

Por el contrario, Aristóteles (in Prædicamentis, c. *De qual.*) dice que «la salud del cuerpo ó la enfermedad incurable se llama *hábito*».

Conclusion. *Ningun hábito* [1] *en su concepto de disposicion del sujeto á la operacion puede residir principalmente en el cuerpo como en tal sujeto: los hábitos* [2] *ó disposiciones habituales á la operacion del alma mediante el cuerpo residen primariamente en el alma, y pueden secundariamente hallarse en el cuerpo; y* [3] *como habitual predisposicion del sujeto á la forma puede el hábito residir principalmente en el cuerpo, como en su propio sujeto.*

Responderémos que, como se ha dicho C. 49, a. 2, 3 y 4), el hábito es cierta disposicion de algun sujeto existente en potencia para la forma ó á la operacion: y por lo tanto, segun que el hábito implica disposicion á la operacion, *ningun hábito existe principalmente en el cuerpo, como en su sujeto;* pues toda operacion del cuerpo ó proviene de una cualidad natural del mismo, ó del alma, que lo mueve. Así que en cuanto á aquellas operaciones, que provienen de la naturaleza, no se dispone el cuerpo por algun hábito, puesto que las fuerzas naturales son determinadas á un solo (*objeto*); y ya queda sentado (C. 49, a. 4) que se requiere disposicion habitual, cuando el sujeto está en potencia con relacion á muchas cosas. Mas las operaciones, que provienen del alma por medio del cuerpo, son en verdad principalmente propias del alma, pero secundariamente del mismo cuerpo: y, como los hábitos son proporcionados á las operaciones, por cuya razon «de actos semejantes se originan hábitos semejantes» (Ethic. l. 2, c. 1 y 2); por eso *las disposiciones á tales operaciones existen principalmente en el alma; pero en el cuerpo pueden existir secundariamente*, esto es, en cuanto el cuerpo se dispone y se habilita á servir con prontitud á las operaciones del alma. Pero, si hablamos de *la disposicion del sujeto á la forma*, en este caso *la disposicion habitual puede existir en el cuerpo*, el cual es al alma lo que el sujeto á la forma; y de este modo la salud, la belleza y semejantes (*cualidades*) se llaman disposiciones habituales: sin embargo no tienen perfectamente el verdadero carácter de hábitos, por cuanto sus causas son por su propia naturaleza de fácil transmutacion. Alejandro empero opinó que en manera ninguna existía en el cuerpo el hábito ó la disposicion de la primera especie, como refiere Simplicio (Comm. præd. in c. *De qual.*); sino que (decia) la primera especie de la cualidad pertenecía esclusivamente al alma; y lo que dice Aristóteles (in Præd.) sobre la salud y la enfermedad, no lo aduce en concepto de que pertenezcan á la primera especie de cualidad, sino por via de ejemplo; queriendo significar que, así como la enfermedad y la salud pueden ser fácil ó difícilmente alterables, igualmente las cualidades de la primera especie, que se llaman hábito y disposicion. Pero esto consta ser contra la intencion de Aristóteles, ya porque se sirve del mismo lenguaje, cuando cita como ejemplos la salud y la enfermedad, la virtud y la ciencia; ya porque (Phys. l. 7, t. 17) cuenta espresamente entre los hábitos la hermosura y la salud.

Al argumento 1.º dirémos que aquella objecion procede del hábito, segun que es disposicion para la operacion, y de los actos del cuerpo, que provienen de la naturaleza; mas no de los que provienen del alma, y cuyo principio es la voluntad (2).

Al 2.º que las disposiciones corporales no son difícilmente movibles de una manera absoluta en virtud de la mutabilidad de las causas corporales: sin embargo pueden serlo por comparacion á tal sujeto; esto es, porque durante este no pueden removerse, ó porque son difícilmente movibles por comparacion á otras disposiciones; miéntras que las cualidades del alma

(1) Es una de las cualidades de la 3.ª especie, y el hábito la décima de las categorías ó predicamentos, entre los que la cualidad ocupa el 4.º lugar (T, 1.º, pág. 42, nota 3).

(2) Refiriéndose en la mayor de sus dos premisas al hábito propiamente dicho, como dispositivo de la operacion con intervencion de la voluntad; y concretándose en la menor á los actos corpóreos independientes de esta y meramente elicitos por la naturaleza: para aplicar la solucion respectiva á unos y otros con espresa distincion. Tal es la autorizada interpretacion del P. Nicolai.

son en absoluto difícilmente movibles á causa de la inmovilidad del sujeto. Por consiguiente no dice que la salud difícilmente movible de una manera absoluta sea un hábito, sino que es como un hábito segun el testo griego (1). Sin embargo las cualidades del alma se llaman hábitos de una manera absoluta.

Al 3.° que las disposiciones corporales comprendidas en la primera especie de cualidad, como algunos las han incluido, difieren de las cualidades de la tercera especie, en que estas están como en vias de producirse *(in fieri)* y como en movimiento, de donde les viene el nombre de pasiones ó cualidades pasibles; mas, cuando ya hayan llegado á la perfeccion como á la especie, entónces ya están en la primera especie de cualidad. Pero esto lo desaprueba Simplicio (Comm. Præd. c. *De qual.)*, porque segun esto la calefaccion estaría en la tercera especie de cualidad, miéntras que el calor en la primera; pero Aristóteles coloca el calor en la tercera. Por esto dice Porfirio (2) como refiere Simplicio (ibid.) que «la pasion ó «cualidad pasible y la disposicion y el «hábito» difieren en los cuerpos segun la intensidad ó remision: puesto que, cuando algo recibe el calor siendo solamente calentado, sin que á su vez pueda calentar; entónces hay pasion, si este estado es transitorio, y cualidad pasible, si es permanente: pero, si es constituido en aptitud de poder tambien calentar á otro, en este caso hay disposicion: y, si llega más adelante hasta ser difícilmente mudable, habrá ya hábito, siendo así la disposicion cierta intensidad ó perfeccion de la pasion ó de la cualidad pasible, miéntras que el hábito (3) de la disposicion. Pero esto lo rechaza Simplicio, por cuanto tal intensidad y remision no implican diversidad por parte de la forma misma, sino por la diversa participacion del mismo sujeto; y así no se diversificarían por esto las especies de la cualidad.—En vista pues de todo esto opinamos de otra manera, que, como hemos dicho (C. 49, a. 2 al 1.°), la medida de las mismas cualidades pasibles segun su conveniencia á la naturaleza tiene carácter de disposicion; y por lo tanto, hecha la alteracion relativamente á estas cualidades pasibles, que son lo cálido, lo frio, lo húmedo y lo seco (4), se produce por consiguiente la alteracion de la enfermedad y de la salud. Pero la alteracion no se refiere primitivamente y por sí misma á estos hábitos y disposiciones.

Artículo II.—**¿El alma es el sujeto del hábito segun su esencia, ó segun su potencia?**

1.° Parece que el hábito existe en el alma segun la esencia más bien que segun la potencia: porque las disposiciones y los hábitos se dicen tales en órden á la naturaleza (5), como se ha dicho (C. 49, a. 3); y se considera la naturaleza más bien segun la esencia del alma que segun sus potencias, toda vez que el alma es segun su esencia la naturaleza de tal cuerpo (6) y su forma. Luego los hábitos están en el alma segun su esencia, y no segun la potencia.

2.° No hay accidente de otro accidente, y el hábito es cierto accidente. Pero las potencias del alma son del género de los accidentes, como queda dicho (P. 1.ª, C. 77, a. 1). Luego el hábito no existe en el alma por razon de su potencia.

3.° El sujeto es ántes que lo que existe en él. Pero el hábito, perteneciendo á la primera especie de la cualidad, es ántes

(1) Cuya genuina version latina es *velut habitum appellare aliquis possit*, «que pueda alguno llamarla *como hábito*», á la afeccion (morbosa) que, convertida en cierto modo en naturaleza, ha llegado á hacerse incurable, segun allí mismo se dice poco ántes.

(2) El autor de cierta introduccion (*Isagoges*) á las categorías de Aristóteles; en cuyo libro empero no se encuentra lo que Simplicio le atribuye, aunque sí en algun otro hoy perdido ó desconocido. Lo que sí se repite varias veces en la citada Iságoge (c. 3, 10 y 13) es que «algunos accidentes su» fren ó son susceptibles de intensidad y atenuacion alterna» tivas». Nicolai.

(3) Entiéndase que «el hábito á su vez y propiamente tal » es la perfeccion de la disposicion», ó la disposicion en su mayor grado de intensidad y eficacia con la adjunta dificultad de ser alterado ó cercenado en ella.

(4) No como únicas, sino que son las más notables y comunes, y en tal concepto las primeras y como radicales principios de todas las demas, que varían ó se modifican segun la diversa combinacion é influencia de esas.

(5) Segun que la son convenientes ó no.

(6) Físico y orgánico, como constituido de varias potencias operativas á manera de instrumentos materiales; á diferencia del cuerpo matemático ó geométrico, constituido por las solas dimensiones abstractas, del que no es el alma forma ni naturaleza: y tambien debe entenderse al propio tiempo del cuerpo de cada individuo determinado ó singular, del que el alma es la forma sustancial, segun tiene demostrado en la 1.ª Parte (C. 75, a. 5). Véase allí la nota 2, pág. 587.

que la potencia, que pertenece á la segunda especie. Luego el hábito no existe en la potencia del alma como en su sujeto.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. l. 1, c. ult.) coloca los diversos hábitos en las diversas partes del alma.

Conclusion. *El hábito* [1], *considerado en órden á la naturaleza humana, no puede hallarse en el alma: referido* [2] *á la naturaleza divina, de la que puede el hombre participar, cabe admitirse en el alma segun su esencia algun hábito, cual es la gracia; y en órden á la operacion* [3] *el hábito reside en el alma segun sus potencias.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 49, a. 2 y 3), el hábito implica cierta disposicion en órden á la naturaleza ó á la operacion. *Si* pues *se considera el hábito, segun que tiene un órden á la naturaleza*; en este concepto *no puede existir en el alma, tratándose de la naturaleza humana*, puesto que el alma misma es la forma completiva de la naturaleza humana. Por consiguiente segun esto mejor puede existir algun hábito ó disposicion en el cuerpo por relacion al alma, que en el alma por relacion al cuerpo. Pero, *si se trata de alguna naturaleza superior, de la que el hombre puede ser partícipe*, segun aquello (II Pet. 1, 4), *para que seamos conformes á la naturaleza divina* (1); en este caso *nada impide que en el alma segun su esencia haya algun hábito, á saber, la gracia*, como se dirá más adelante (C. 110, a. 4). Si en fin se considera *el hábito en órden á la operacion, así principalmente los hábitos se encuentran en el alma*, en cuanto esta no es determinada á una sola operacion, sino que puede ejecutar muchas: lo cual se requiere para el hábito, como se ha dicho (C. 49, a. 4): y, puesto que el alma es el principio de las operaciones por sus potencias, por eso *segun esto los hábitos existen en el alma segun sus potencias.*

Al argumento 1.º dirémos que la esencia del alma pertenece á la naturaleza humana, no como sujeto, que se debe disponer á alguna otra cosa; sino como forma y naturaleza, á la que alguno se dispone.

Al 2.º que el accidente *per se* no puede ser sujeto de accidente: mas, como tambien en los mismos accidentes hay cierto órden; el sujeto, segun que está bajo un accidente, se entiende que es el sujeto de otro: y así se dice que un accidente es sujeto de otro, como la superficie *(lo es)* del color; y de este modo la potencia puede ser sujeto del hábito.

Al 3.º que el hábito se antepone á la potencia, segun que implica disposicion á la naturaleza: mas la potencia siempre implica órden á la operacion, la cual es posterior, puesto que la naturaleza es el principio de la operacion. Pero el hábito, del que la potencia es el sujeto, no implica órden á la naturaleza, sino á la operacion; y por consiguiente es posterior á la potencia. O puede decirse que el hábito se antepone á la potencia, como lo completo á lo incompleto y el acto á la potencia; pues el acto naturalmente es anterior, aunque la potencia lo sea en el órden de la generacion y del tiempo, segun se dice (Metaph. l. 7 y 9, t. 13; y l. 7, t. 17).

ARTÍCULO III. — **¿Puede existir algun hábito en las potencias de la parte sensitiva?**

1.º Parece que en las potencias de la parte sensitiva no puede existir hábito alguno: pues, así como la potencia nutritiva es una parte irracional, así tambien la sensitiva; y en las potencias de la parte nutritiva no se admite hábito alguno (2). Luego tampoco en las potencias de la parte sensitiva debe fijarse hábito alguno.

2.º Las partes sensitivas son comunes á nosotros y á las bestias. Pero en estas no existen hábitos algunos; porque no hay en ellas voluntad, la cual entra en la definicion del hábito, segun queda dicho (C. 49, a. 3) (3). Luego no existen hábitos en las potencias sensitivas.

3.º Son hábitos del alma las ciencias y las virtudes; y, así como la ciencia se

(1) La Vulgata dice: *ut... efficiamini divinæ consortes naturæ*, «para que... seais hechos participantes de la naturaleza divina». Véase en el T. 1.º la nota 1 de su pág. 205.

(2) Por cuanto funcionan solo naturalmente sin intervencion de la voluntad, segun lo espuesto en la nota 1, pág. 322.

(3) Véase la nota 1, pág. 322.

refiere á la facultad aprensiva, así la virtud á la potencia apetitiva. Pero en las potencias sensitivas no hay ciencia alguna, puesto que esta tiene por objeto las cosas universales, que las potencias sensitivas no pueden percibir. Luego tampoco los hábitos de las virtudes pueden existir en las partes sensitivas.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 10) que «algunas virtudes »(como la templanza y la fortaleza) son »propias de las partes irracionales».

Conclusion. *No hay hábitos en las potencias sensitivas* [1], *como ni en las naturales, en cuanto obran por natural instinto; pero funcionando bajo el imperio de la razon, sí son susceptibles de hábitos, que las dispongan á actuar bien ó mal.*

Responderémos, que las potencias sensitivas pueden considerarse de dos maneras: 1.ª segun que operan por instinto de la naturaleza; y 2.ª actuando por el imperio de la razon. Así pues, segun que funcionan por instinto de la naturaleza, se ordenan á un solo objeto como las naturalezas *(mismas)*; y por lo tanto, así como *en las potencias naturales no hay hábito alguno*, así *tampoco en las potencias sensitivas, segun que obran por instinto de la naturaleza*: *pero en cuanto actúan por el imperio de la razon*, pueden referirse á diversos objetos, y por lo mismo *pueden existir en ellos algunos hábitos, por los que se disponen bien ó mal á algo.*

Al argumento 1.º dirémos, que las fuerzas de la parte nutritiva no obedecen naturalmente (1) al imperio de la razon, y por lo tanto no hay en ellas hábitos algunos: pero las sensitivas por su naturaleza se someten al imperio de la razon, y pueden por lo tanto existir en ellas algunos hábitos; pues, segun que obedecen á la razon, se dicen en cierto modo racionales (Ethic. l. 1, c. últ.)

Al 2.º que las fuerzas sensitivas en los animales brutos no obran por el imperio de la razon; sino que, abandonados á sí mismos, obran por instinto de la naturaleza: así es que no existen en las bestias hábitos ordenados á las operaciones: pero sí algunas disposiciones en órden á la naturaleza (2), como la salud y la hermosura. Mas, como los animales brutos á influjo de la razon del hombre se habitúan en cierto modo á la aptitud de obrar de tal ó cual manera, puédense en este sentido admitir en ellos ciertos como hábitos. Por esta razon dice S. Agustin (Qq. l. 83, q. 36) que «vemos á las bes»tias más feroces abstenerse de los ma»yores placeres por miedo á los dolores: »y, cuando ya han adquirido tal cos»tumbre, llámanlas domesticadas y man»sas». Sin embargo les falta la esencia del hábito en cuanto al uso de la voluntad; puesto que no tienen dominio de usar ó no usar, lo cual parece pertenecer á la esencia del hábito: y por lo tanto, hablando con propiedad, no pueden existir hábitos en ellos.

Al 3.º que «el apetito sensitivo ha sido »hecho para ser movido por el apetito »racional», como se dice (De anima. l. 3, t. 57); miéntras que las potencias racionales aprensivas tienen natural aptitud para recibir de las potencias sensitivas. Por lo tanto es más conveniente que los hábitos residan en las potencias sensitivas apetitivas, que en las potencias sensitivas aprensivas; puesto que en las potencias sensitivas apetitivas no hay hábitos, sino segun que obran por el imperio de la razon: aunque tambien pueden admitirse en las potencias interiores sensitivas aprensivas algunos hábitos, que contribuyen á facilitar en el hombre la memoria, ó el pensamiento ó la imaginacion. Por esta razon tambien dice Aristóteles (De memoria et reminisc. c. 2) que «la costum»bre ayuda mucho á recordar bien, por »cuanto tambien estas fuerzas se mueven »á obrar por el imperio de la razon». Mas las potencias aprensivas esteriores, como la vista y el oido y otras, no son susceptibles de algunos hábitos; sino que segun la disposicion de su naturaleza se ordenan á sus actos determinados: así como los miembros del cuerpo, en los que no hay hábitos; y sí más bien en las potencias que imperan su movimiento.

(1) Tanto es así, que áun durante el sueño y en los síncopes, cuando todas las demas (inclusas las sensitivas inferiores) cesan de funcionar, continúan actuando ellas con más ó ménos actividad.

(2) A la perfeccion y ornato de la naturaleza. Véase la nota 1, pág. 322.

Artículo IV.— **Existe algun hábito en el entendimiento mismo?**

1.° Parece que en el entendimiento no existen hábitos algunos: porque los hábitos son conformes á las operaciones, como se ha dicho (a. 2). Pero las operaciones del hombre son comunes al alma y al cuerpo, como se dice (De anima, l. 1, t. 64 y sig.) Luego tambien los hábitos: y, como «el entendimiento no es un acto »del cuerpo» (De anima, l. 3, t. 6); síguese que el entendimiento no es sujeto de algun hábito.

2.° Todo lo que hay en un ser, está en él á manera de este, en el que está. Pero lo que es forma sin materia, es solamente acto; miéntras que lo que está compuesto de forma y materia, tiene potencia y á la vez acto. Luego en aquello, que solo es forma, no puede haber cosa alguna, que esté á la vez en potencia y en acto; sino únicamente en lo que está compuesto de materia y forma. Es así que el entendimiento es forma sin materia. Luego el hábito, que tiene potencia y acto juntamente, como medio existente entre ambos, no puede estar en el entendimiento; y sí solo en el conjunto, que es compuesto de alma y de cuerpo.

3.° El hábito es «una disposicion, se»gun la que se dispone uno bien ó mal » para algo» (1) (Metaph. l. 5, t. 25). Pero el que uno esté bien ó mal dispuesto para el acto del entendimiento, proviene de alguna disposicion del cuerpo; por cuya razon tambien se dice (De anima, l. 2, t. 94) que «los que tienen carnes » tiernas, parecen de más apta inteligen» cia» (2). Luego los hábitos cognitivos no residen en el entendimiento, que está separado; sino en alguna potencia, que es acto de alguna parte del cuerpo.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 2, 3 y 10) coloca «la ciencia, la » sabiduría y la inteligencia», que es el hábito de los principios, en la parte misma intelectiva del alma.

Conclusion. *El hábito, en cuya virtud se medita ó contempla, reside propiamente en el entendimiento.*

Responderémos, que acerca de los hábitos cognitivos han opinado algunos de distinto modo. En efecto: los que suponen que no hay más que un entendimiento posible en todos los hombres (3), vénse obligados á admitir que los hábitos cognitivos no están en el entendimiento mismo, sino en las potencias interiores sensitivas: porque es evidente que los hombres tienen hábitos diferentes, por cuya razon no se pueden hacer consistir directamente los hábitos cognitivos en que sea uno numéricamente comun á todos los hombres. Por consiguiente, si el entendimiento posible es numéricamente uno en todos los hombres; los hábitos de las ciencias, en los que se diferencian los hombres, no podrán existir en el entendimiento posible como en su sujeto; sino que existirán en las potencias interiores sensitivas, que varían en los diversos individuos. Pero esta hipótesi es en primer lugar contraria al pensamiento de Aristóteles: porque es evidente que las potencias sensitivas no son racionales por esencia, sino solo por participacion, como se dice (Eth. l. 1, c. últ.); y sin embargo Aristóteles coloca las virtudes intelectuales, que son la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, en lo que es racional por esencia: de consiguiente no existen en las potencias sensitivas, sino en el entendimiento mismo. Tambien dice espresamente (De anima, l. 3, t. 8 y 18) que «el entendimiento posible», cuando se hace «cada una de las cosas», esto es, cuando se reduce al acto de cada una por medio de las especies inteligibles, «entón» ces se constituye en acto», al modo que el que sabe se dice hallarse en acto; lo cual en verdad sucede, cuando uno puede obrar por sí mismo, es decir, considerando: y en efecto tambien está entónces en potencia en cierto modo, mas no absolutamente como ántes de aprender ó averiguar. Luego el mismo entendimiento posible existe en el que existe el hábito de la ciencia, con el que puede contemplar áun cuando (*de hecho*) no medita. En segundo lugar dicha hipótesi es contraria á la verdad: porque, así como la

(1) Más esplícitamente en el c. 20, que lleva por epígrafe *De habitu*, y en el que interpreta el hábito por disposicion ya en el sujeto mismo, como la salud, ya respecto de otro, cual es la virtud.

(2) Véase en el Tomo 1.° la nota 1, pág. 608.

(3) Tales como Averróes, el comentador de Aristóteles, á quien por lo mismo refuta de propósito en cuanto á la unidad indivisa del entendimiento (1.ª P., C. 76, a. 2: v. allí la nota 2, pág. 600, y la 4 de la pág. 598), atribuyéndole la invencion del entendimiento único en todos los hombres.

potencia pertenece á aquel, de quien es la accion, sucede lo propio con el hábito; y, siendo actos propios del entendimiento el entender y el considerar, síguese asímismo que *el hábito, por el cual se considera, existe propiamente en el entendimiento mismo.*

Al argumento 1.° dirémos, que han afirmado algunos, como refiere Simplicio (Comment. Prædicam. cap. *De qualit.*), que, puesto que «toda operacion del »hombre lo es en cierto modo del con»junto, como dice el Filósofo (De anima, lib. 1, t. 64 y sig.); ningun hábito es del alma sola, sino del compuesto (1): de donde se sigue que no hay hábito alguno en el entendimiento, por cuanto este está separado, como se colegía del indicado razonamiento. Mas esta razon no decide; pues el hábito no es disposicion del objeto á la potencia, sino más bien disposicion de la potencia al objeto: por lo cual el hábito debe necesariamente estar en la misma potencia, que es el principio del acto, y no en lo que se compara á la potencia como su objeto. El mismo acto de entender no se dice ser comun al alma y al cuerpo, sino por razon de la imágen sensible *(phantasmatis)*, segun se dice (De anima, lib. 1, t. 66): y, siendo manifiesto que esa imágen se compara al entendimiento posible como objeto (De anima, l. 3, t. 3 y 39); infiérese de aquí que el hábito intelectivo está principalmente de parte del mismo entendimiento, y no de la imágen, que es comun al alma y al cuerpo. Por lo tanto debe decirse que el entendimiento posible es sujeto del hábito; pues compete ser sujeto del mismo al que está en potencia para muchas cosas, y esto compete sobre todo al entendimiento posible: por cuya razon el entendimiento posible es el sujeto de los hábitos intelectuales.

Al 2.° que, así como la potencia para el ser sensible conviene á la materia corporal, del mismo modo la potencia al ser inteligible conviene al entendimiento posible; y de consiguiente nada obsta que en el entendimiento posible exista el hábito, que es medio entre la pura potencia y el acto perfecto (2).

Al 3.° que, por cuanto las fuerzas aprensivas preparan interiormente al entendimiento posible el propio objeto; de la buena disposicion de estas fuerzas, á la cual coopera la buena disposicion del cuerpo, resulta el hombre hábil para entender: y así el hábito intelectivo podrá existir secundariamente en esas fuerzas, aunque reside principalmente en el entendimiento posible.

ARTÍCULO V. — **Hay algun hábito en la voluntad?**

1.° Parece que en la voluntad no hay hábito alguno: porque los que existen en el entendimiento son especies inteligibles, por las cuales entiende en acto; y, como la voluntad no obra por medio de algunas especies, no es sujeto de ningun hábito.

2.° En el entendimiento agente no se da hábito alguno, como en el entendimiento posible; porque es potencia activa: y, como la voluntad es principalmente potencia activa, pues que mueve todas las potencias á sus actos propios, segun lo espuesto (C. 9, a. 1) (3); se infiere que no hay en la misma hábito alguno.

3.° En las potencias naturales no hay hábito alguno, porque por su naturaleza están determinadas á algo: y, como la voluntad por su naturaleza se ordena á dirigirse al bien ordenado por la razon; no hay por lo mismo en ella hábito alguno.

Por el contrario: la justicia es cierto hábito, y está en la voluntad; pues que es «cierto hábito, segun el cual algunos »quieren y obran las cosas justas» (Ethic. l. 5, c. 1). Luego la voluntad es sujeto de algun hábito.

Conclusion. *Necesariamente debe atribuirse á la voluntad algun hábito, como el de la justicia, por el cual se disponga bien á su propio acto.*

Responderémos, que toda potencia, que de diversos modos (4) puede ordenarse á obrar, necesita del hábito, con que

(1) Del hombre, compuesto de alma y cuerpo.

(2) Participa de la potencia pura, en cuanto se ordena á la perfeccion del acto; y del acto perfecto en que informa en cierto modo á la potencia misma, constituyéndola actualmente hábil ó apta para obrar.

(3) Sin perjuicio de ser ella ántes movida de algun modo por el entendimiento, al ménos en cuanto á la especificacion del acto y en concepto de principio formal, proponiéndola el objeto; aunque la voluntad por su parte mueve tambien al entendimiento en su ejercicio, como principio eficiente, aplicando de hecho y á su manera el sujeto á la operacion.

(4) Es decir, bien ó mal.

se disponga bien su acto; y en tal caso se halla la voluntad, como potencia racional que es: por consiguiente hay que admitir en la voluntad algun hábito, mediante el cual se disponga bien para su acto propio. Aun de la misma idéa del hábito se deduce que tiene cierto principal órden á la voluntad, segun que «es »aquello, de que alguno usa, cuando »quiere» (C. 49, a. 3) (1).

Al argumento 1.º dirémos que, así como en el entendimiento hay cierta especie, que es la semejanza del objeto; así tambien en la voluntad, y lo mismo en cualquier fuerza apetitiva, debe haber algo, que la incline á su objeto, puesto que el acto de la virtud apetitiva no es otra cosa que cierta inclinacion, segun lo dicho (2). Así pues para aquello, á que por naturaleza de la misma potencia se inclina suficientemente, no ha menester cualidad alguna, que la incline: mas, como es necesario para el fin de la humana vida que la fuerza apetitiva se incline á algo determinado, á lo que no se inclina por la naturaleza de la potencia, apta por sí para muchas y diversas cosas; es preciso que en la voluntad y en las otras fuerzas apetitivas haya ciertas cualidades, que las inclinen, las cuales se llaman hábitos.

Al 2.º que el entendimiento agente lo es esclusivamente, y de ningun modo paciente; mas la voluntad (y cualquiera fuerza apetitiva) mueve y es movida (De anima, l. 3, t. 54). No hay pues paridad de razon respecto de uno y otra; porque el ser susceptible de hábito conviene á lo que está en cierto modo en potencia.

Al 3.º que la voluntad por la misma naturaleza de la potencia se inclina al bien de la razon; mas, como este bien se diversifica de muchos modos, es preciso que la voluntad sea inclinada á cualquier determinado bien de la razon por algun hábito, al que se deba la operacion más pronta.

ARTÍCULO VI. — **Hay en los ángeles algun hábito?**

1.º Parece que en los ángeles no existen hábitos; pues dice Máximo (3) comentador de San Dionisio (al c. 7 De cœl. hier.): «no conviene pensar que »existan virtudes intelectuales (esto es, »espirituales) á manera de accidentes, »como los hay en nosotros, en las divinas »(es decir, angélicas) inteligencias, de »modo que uno esté en otro como en su »sujeto; puesto que estan exentos de todo accidente». Pero todo hábito es accidente: luego en los ángeles no hay hábitos.

2.º Como dice Dionisio (De cœl. hier. c. 4), «las santas disposiciones de las ce»lestiales esencias participan sobre todas »las otras cosas de la bondad de Dios». Mas lo que existe siempre por sí, es ántes y mejor que lo que existe por otro. Luego las esencias de los ángeles se perfeccionan por sí mismas en su conformidad con Dios, y de consiguiente no por medio de hábitos; y esta parece ser la razon de San Máximo, quien añade (ibid.): «porque, si fuese esto así, la esencia de estas »no permanecería ciertamente en sí mis»ma, ni habría podido ser deificado por »sí, cuanto posible fuera».

3.º El hábito es cierta disposicion, (Metaph. l. 5, t. 25); y disposicion, como allí mismo se espresa, «es el órden de lo »que tiene partes». Siendo pues los ángeles sustancias simples, parece no haber en ellos disposiciones y hábitos.

Por el contrario, dice San Dionisio (De cœl. hier: c. 7) que «los ángeles de »la primera jerarquía se llaman abrasa»dores (4), y tronos, y efusion de la sabiduría (5), con nombre manifestativo de los hábitos deiformes de los mismos».

Conclusion. *Solo pueden atribuirse hábitos* [1] *á los ángeles en lo que hay en ellos de potencia, y esos son* [2] *de diverso carácter que los humanos; pues* [3]

(1) Véase la nota 1, pág. 322.

(2) C. 6, a. 4, tratándose de la violencia ó coaccion de la voluntad, declarada allí inadmisible por esta misma razon; y en la C. 8, a. 1, discutiendo si el bien era ó no el esclusivo objeto de la voluntad: no en la C. 22, a. 2, cuyo asunto no hace al actual propósito, y que sin embargo se ve citada en la edicion áurea y en algunas otras equivocadamente ó sin la debida reflexion.

(3) Monje de Constantinopla é invicto mártir, desterrado al Quersoneso (donde murió) por el emperador Constante, despues de haberle hecho arrancar la lengua y cortar las manos, por su heróica oposicion y lucha contra los herejes monotelitas, segun consta del Martirologio del C. Baronio, al dia 13 de Agosto, y de sus Anales (t. 8.º, año 660), en que inserta el catálogo de sus obras; citado tambien por Belarmino en su *Libro de los Escritores eclesiásticos* (an. 650).

(4) *Calefacientes:* los Serafines, segun se esplicó en la 1.ª P. (C. 108, a. 5, al 3.º, T. 1.º pág. 856).

(5) Los Querubines. Véase tambien el lugar citado en la nota anterior.

el entendimiento angélico no há necesidad (como el humano) de hábito para todo lo inteligible, sino solo para algunas cosas.

Responderémos, que algunos establecieron que en los ángeles no hay hábitos, sino que todo lo que de ellos se dice debe entenderse esencialmente: por lo que Máximo despues de las palabras citadas (arg. 2.º) dice: «Sus hábitos y las virtudes, que en ellos existen, son esencia- »les por su inmaterialidad»; y esto mismo dice Simplicio (Comm. Prædicam. cap. *De qual.*): «La sabiduría, que está »en el alma, es hábito; mas la que está »en el entendimiento, sustancia; pues to- »das las cosas, que son divinas, son sufi- »cientes por sí y existentes en sí mis- »mas». Esta asercion tiene parte de verdad y algo de falsedad, pues es manifiesto por lo que antecede (C. 49, a. 4) que el sujeto del hábito no es sino el ente en potencia. Considerando pues los antedichos comentadores que los ángeles son inmateriales y que no hay en ellos potencia de materia; escluyeron de ellos el hábito y todo accidente. Mas, como, aunque en los ángeles no hay potencia de materia, existe sin embargo cierta potencia (porque el acto puro es propio de Dios); por esta razon, *en cuanto hay en ellos de potencia, en tanto puede darse hábito.* La potencia empero de la materia y la de la sustancia intelectual no son de la misma naturaleza, ni por consiguiente lo es la del hábito en una y otra; por lo que dice Simplicio (Comm. Prædicam. ibid.): «*los hábitos de la sustancia inte- »lectual no son semejantes á los hábitos »de aquí* (1), sino más semejantes á »las especies simples é inmateriales que »aquella en sí misma» (2). Con respecto á este hábito hay diferencia entre el entendimiento angélico y el humano: pues *este,* como el ínfimo que es en el órden de los entendimientos, *está en potencia respecto de todas las cosas inteligibles*, como la materia primera respecto de todas las formas sensibles, *y necesita* por lo mismo *de algun hábito para conocerlas todas* (3); y el angélico por el contrario no se há como pura potencia en el género de lo inteligible, sino como cierto acto, aunque no como acto puro (lo cual es propio de solo Dios), sino con mezcla de algo de potencia, y tiene tanto ménos de potencialidad cuanto es superior. Por eso, segun se ha dicho (P. 1.ª C. 55, a. 3), en cuanto está en potencia, necesita perfeccionarse habitualmente por algunas especies inteligibles para la operacion propia; mas, en cuanto está en acto, por su propia esencia puede entender algunas cosas, por lo menos á sí mismo, y otras segun el modo de su sustancia, como se dice (Libro de causis, prop. 8 y 13), y tanto más perfectamente cuanto es más perfecto. Mas, como ningun ángel toca á la perfeccion de Dios, de la que dista infinitamente por lo mismo, para llegar al mismo Dios por el entendimiento y la voluntad, necesita de algunos hábitos, hallándose en potencia respecto de aquel acto puro. De aquí el decir San Dionisio (ibid. arg. *Por el contrario*) que «sus hábitos son deiformes», es decir, que por ellos se conforman con Dios. Pero los hábitos, que son disposiciones al ser natural, no existen en los ángeles, puesto que son inmateriales.

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras de San Máximo deben entenderse de los hábitos y accidentes materiales.

Al 2.º que los ángeles, en cuanto á lo que les conviene por su esencia, no necesitan de hábito. No siendo empero entes por sí mismos, sin que participen de la sabiduría y bondad divinas; en cuanto necesitan participar de algo estrínseco *(á su naturaleza)*, es menester atribuirles hábitos.

Al 3.º que en los ángeles no hay partes de esencia, sino de potencia, en cuanto su entendimiento se perfecciona por muchas especies y su voluntad se ordena á muchas cosas.

(1) De los hombres.

(2) A las especies de ángeles, que la constituyen en su totalidad, y que son innumerables segun lo demostrado en la 1.ª P. (C. 50, a. 4; T. 1.º pág. 427).

(3) Cada una y cualquiera de ellas, debe entenderse

CUESTION LI.

Causa de los hábitos en cuanto á la generacion de los mismos.

Tratarémos á continuacion de la causa de los hábitos, 1.º de la generacion de los mismos; 2.º de su aumento; 3.º de su diminucion y corrupcion. Acerca de lo primero examinarémos cuatro cosas: 1.ª Hay algun hábito que proceda de la naturaleza? — 2.ª Es causado alguno por los actos? — 3.ª Puede engendrarse el hábito por un solo acto? — 4.ª Hay algunos hábitos infusos por Dios en los hombres?

ARTÍCULO I. — **Algun hábito procede de la naturaleza?**

1.º Parece que ningun hábito procede de la naturaleza: porque el uso de lo procedente de la naturaleza no está sujeto á la voluntad; y, siendo el hábito «de »lo que uno usa (1), cuando quiere», como dice el Comentador (De an. l. 3, comment. 18), síguese que el hábito no proviene de la naturaleza.

2.º La naturaleza no hace, valiéndose de dos, lo que puede hacer por uno solo (2). Pero las potencias del alma vienen de su naturaleza; y, si los hábitos de las potencias provienen tambien de ella, el hábito y la potencia serían una misma cosa.

3.º La naturaleza no falta en las cosas necesarias. Pero los hábitos son necesarios para bien obrar, como arriba se ha dicho (C. 49, a. 4.) Si pues algunos hábitos procediesen de la naturaleza, parece que esta no podría dejar de causar todos los hábitos necesarios: lo cual es evidentemente falso. Luego el hábito no es causado por la naturaleza.

Por el contrario: (Eth. l. 6, c. 6) entre otros hábitos figura la inteligencia de los principios, que es natural; por lo que los primeros principios se dicen naturalmente conocidos.

Conclusion. *El hábito, como disposicion del sujeto á la forma [1], puede ser natural en cuanto á la especie y al individuo, provinindo de su naturaleza totalmente, ó de ella en parte y en parte de otro principio estrínseco creado; mas como disposicion á obrar [2], cuyo sujeto es una potencia del alma, si bien en los hombres puede ser específica é individualmente natural, no empero totalmente natural en uno ni otro de ambos conceptos, cual lo es en los ángeles: y [3] los hábitos existentes como naturales en el hombre, parte por naturaleza y parte por causa creada estrínseca, residen diversamente en las potencias aprensivas y en las apetitivas.*

Responderémos, que puede algo ser natural á uno de dos modos: 1.º *segun la naturaleza de la especie,* como es natural al hombre el reirse y al fuego elevarse; 2.º *segun la naturaleza del individuo,* como es natural á Sócrates ó á Platon el poder enfermar ó estar sanos segun su propia complexion. Ademas, en cuanto á una y otra naturaleza puede algo llamarse natural en dos acepciones: 1.ª *procediendo todo de la naturaleza;* 2.ª *de esta en algo y en parte de principio estrínseco:* así como, cuando uno sana por sí mismo, toda la sanidad proviene de la naturaleza; mas, cuando sana con auxilio de la medicina, proviene la sanidad en parte de la naturaleza y en

(1) Sin duda por omision involuntaria faltan en la edicion de Nápoles las palabras *cum voluerit*, precisamente las más decisivas y necesarias aquí, como constan en todas las demas ediciones.

(2) Pues nada hace en vano ó supérfluamente (*De partib. animal.* l. 4, c. 11), como ni falta en lo necesario (*De an.* l. 3, t. 45).

parte del principio esterior. *Si hablamos* pues *del hábito, segun que es disposicion del sujeto en órden á la forma ó á la naturaleza; de cualquiera de los modos predichos puede el hábito ser natural:* pues hay cierta disposicion natural, que se debe á la especie humana y de la que ningun hombre carece; y esta es natural segun la naturaleza de la especie. Mas, por cuanto tal disposicion tiene cierta latitud, diversos grados de semejante disposicion convienen á hombres diversos segun la naturaleza del individuo; y tal disposicion puede ser ó total por naturaleza, ó parcialmente originada de la misma y en parte del principio esterior, segun lo dicho respecto de los que se curan por el arte. Pero *el hábito, que es disposicion para la operacion, cuyo sujeto es una potencia del alma,* como se ha dicho (C. 50, a. 2), *puede muy bien ser natural, tanto segun la naturaleza de la especie, como segun la del individuo*: segun la naturaleza de la especie, en cuanto se há de parte del alma misma (1), la cual, isendo forma del cuerpo, es principio específico; y segun la naturaleza del individuo, de parte del cuerpo, que es principio material: mas *de ninguno de los dos modos acontece haber hábitos naturales en los hombres, de suerte que procedan totalmente de la naturaleza; y sí en los ángeles*, porque tienen especies inteligibles naturalmente impresas, lo cual no compete á la humana naturaleza, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 55, a. 2) (2). *Hay pues en los hombres algunos hábitos naturales, en parte como existentes por naturaleza y en parte (originados) de esterior principio; aunque de un modo en las potencias aprensivas, y de otro en las apetitivas;* pues en las potencias aprensivas puede ser natural el hábito segun la incoacion, y segun la naturaleza de la especie, y segun la del individuo: segun la naturaleza de la especie por parte de la misma alma, como la inteligencia de los principios se dice hábito natural, pues por la misma naturaleza del alma intelectual conviene al hombre el que, conocido desde luego lo que es el todo y lo que es la parte, conozca que el todo es mayor que su parte; y lo mismo es en los demas: pero qué sea el todo y qué sea la parte no puede conocerlo sino por las especies inteligibles, recibidas por las imágenes; y por esto el Filósofo en el fin de los Posteriores (t. últ.) demuestra que el conocimiento de los principios nos proviene del sentido (3): y segun la naturaleza del individuo hay algun hábito cognoscitivo segun la incoacion natural, en cuanto un hombre por la disposicion de sus órganos es más apto para entender bien que otro, por cuanto para la operacion del entendimiento necesitamos de virtudes sensitivas. Mas en las potencias apetitivas no hay hábito alguno natural segun la incoacion por parte del alma misma en cuanto á la misma sustancia del hábito, sino solo en cuanto á ciertos principios del mismo, como los principios del derecho comun se dice que son gérmenes de las virtudes: y la causa es, porque la inclinacion á los objetos propios, que parece ser incoacion del hábito, no pertenece al hábito, sino más bien á la misma razon de las potencias. Pero por parte del cuerpo segun la naturaleza del individuo hay algunos hábitos apetitivos segun las incoaciones naturales; porque hay algunos dispuestos por la propia complexion del cuerpo para la castidad ó la mansedumbre, ó para algo semejante.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion procede de la naturaleza, segun que se clasifica con la razon y la voluntad, no obstante que la misma razon y la voluntad pertenecen á la naturaleza del hombre.

Al 2.º que tambien puede sobreañadirse naturalmente algo á la potencia, así como en los ángeles no puede pertenecer á la misma potencia intelectiva el ser por sí cognoscitiva de todas las cosas; porque habría de ser el acto de todas, lo cual es solo propio de Dios: pues aquello,

(1) No porque se la suponga individualizada en sí misma sin el cuerpo; sino en cuanto por ella lo es este, viniendo así informado á quedar constituido en individuo de la especie humana, á la que por sí mismo y por razon de sola su materia nunca podría pertenecer.

(2) En lo concerniente á los ángeles; que respecto á los hombres ó al alma humana se trató en la C. 84, a. 3; T. 1.º pág. 677.

(3) Por la simple percepcion ó aprension, conociendo simplemente el significado ó sentido de los términos del enunciado, cual sucede en los axiomas fundamentales de las ciencias filosóficas y matemáticas, sin necesidad de discurso ó raciocinio, como evidentes que nos son en sí mismos.

por cuyo medio se conoce alguna cosa, debe ser actual similitud de lo que se conoce. De donde se seguiría que, si la potencia del ángel conociese por sí misma todas las cosas, sería similitud y acto de todas. Por lo que conviene que se añadan á la potencia intelectiva del mismo algunas especies inteligibles, que son semejanzas de las cosas entendidas; porque por la participacion de la divina sabiduría, y no por su propia esencia, pueden ser en acto sus entendimientos las cosas que entienden. Y así es patente que no todo lo que pertenece al hábito natural, puede pertenecer á la potencia.

Al 3.º que la naturaleza no se há en actitud igual, para causar todas las diversidades de hábitos; porque unos pueden ser causados por la naturaleza y otros no, como se ha dicho arriba (al 2.º): y por lo tanto de aquí no se sigue que, porque algunos hábitos sean naturales, lo sean todos.

ARTÍCULO II. — **Algun hábito es causado por actos?**

1.º Parece que ningun hábito puede ser causado por el acto: porque el hábito es cierta cualidad, como se ha dicho ya (C. 49, a. 1); y toda cualidad es causada en algun sujeto, en cuanto es capaz de recibir algo: y, como el agente por el hecho de obrar nada recibe, ántes bien emite algo de sí (1); parece que ningun hábito puede en el agente ser engendrado de sus propios actos.

2.º Aquello, en lo que se causa alguna cualidad, es movido hácia ella, como se ve en el objeto calentado ó enfriado; mas lo que produce el acto causante de la cualidad, mueve, como es de ver en lo que calienta ó enfría. Si pues en alguno fuese causado el hábito por su mismo acto, se seguiría que él mismo sería movente y movido, agente y paciente: lo que es imposible, como se dice (Phys. l. 3, t. 8).

3.º El efecto no puede ser más noble que su causa. Pero el hábito es más noble que el acto precedente al hábito, como se evidencia observando que hace más nobles los actos. Luego el hábito no puede ser causado por el hábito que precede al hábito.

Por el contrario, el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 1 y 11) enseña que « los hábitos » de las virtudes y de los vicios son cau- » sados por los actos ».

Conclusion. *No pueden producir hábito los actos propios del agente* [1], *en el que solo hay principio activo de ellos; sí empero* [2] *los del que tiene en sí principio activo y pasivo de su propio acto, en virtud de esta duplicidad.*

Responderémos, que *en el agente hay algunas veces solo un principio activo de su acto*, como en el fuego el solo principio activo de calentar; y *en tal agente no puede causarse hábito alguno por su propio acto:* de aquí es que las cosas naturales « no pueden hacer que algo adquiera » costumbre ó la pierda », como se dice (Ethic. l. 2.) Hay empero *algun agente, en el cual existe el principio activo y el pasivo de su acto*, como se ve en los actos humanos; porque los actos de virtud apetitiva proceden de la potencia apetitiva, segun que es movida por la fuerza aprensiva que representa el objeto, y ademas la fuerza intelectiva, segun que raciocina acerca de las conclusiones, tiene como principio activo la proposicion por sí conocida: así que *de tales actos pueden causarse en los agentes algunos hábitos*, no ciertamente en cuanto al primer principio activo, sino en cuanto al principio del acto, que movido mueve (2): porque todo lo que padece y es movido por otro se dispone por el acto del agente. De donde resulta que de muchos actos reiterados se engendra en la potencia pasiva

(1) Esto es más exacto y palmario en los actos transeuntes, en los que el agente sale completamente de si mismo en cierto modo, para dirigirse al paciente y actuar sobre él, como depositando en este ó transmitiéndole algo, que es el efecto producido; aunque tambien se verifica lo propio ménos perceptiblemente en los inmanentes, en que hay algo elícito del agente como principio, si bien queda en él mismo como término ú objeto de su operacion. Nicolai.

(2) Creemos ser esta la legítima version, á juzgar por el sentido del contesto; y no (como á primera vista pudiera entenderse) « mueve lo movido », por más que parezca deberían las palabras *movet motum* transponerse (*motum movet*) para adaptarlas á nuestra interpretacion; pues la abona la simple observacion de que precisamente la pasividad (el ser movido) del agente es lo que segun la intencion harto transparente y precisa del Santo Autor constituye la posibilidad de ser el hábito efecto de actos propios del agente, más bien que como tal en concepto de paciente ó susceptible y (de hecho) receptivo de su propia operacion: la frase subsiguiente nos justifica por completo á toda luz, y más aún (si cabe) la solucion al argumento 1.º

y movida cierta cualidad, que se llama hábito: así como los hábitos de las virtudes morales son causados en las potencias apetitivas, en cuanto son movidas por la razon; y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, segun que es movido por las primeras proposiciones.

Al argumento 1.° dirémos, que el agente, en cuanto es tal, nada recibe; sino que, en cuanto obra movido por otro (1), es como recibe algo del motor: y así se forma el hábito *(en él)*.

Al 2.° que lo mismo y como idéntico no puede ser al mismo tiempo motor y movido: mas nada obsta que uno mismo sea movido por sí, segun diversos *(aspectos)*, como se prueba (Phys. l. 8, t. 28 y 29.)

Al 3.° que el acto precedente al hábito, en cuanto procede del principio activo, procede de un principio más noble que el hábito engendrado; así como la misma razon es principio más noble que el hábito de la virtud moral engendrado en la fuerza apetitiva por las costumbres de los actos, y la inteligencia de los principios es más noble principio que la ciencia de las conclusiones.

Artículo III. — **Por un solo acto puede engendrarse el hábito?**

1.° Parece que por un solo acto puede engendrarse el hábito; porque la demostracion es acto de la razon, y por una sola demostracion se causa la ciencia, que es hábito de una sola conclusion: luego el hábito puede ser causado por un solo acto.

2.° Así como sucede que el acto crece por multiplicacion, así tambien se verifica que crece por intension. Pero, multiplicados los actos, se engendra el hábito: luego, si un solo hábito se efectúa muy intensamente, este puede ser causa generativa del hábito.

3.° La salud y la enfermedad son ciertos hábitos; y por un solo acto suele á veces el hombre curar ó enfermar: luego un solo acto puede causar hábito.

Por el contrario, dice el Filósofo (Eth. l. 1, c. 6) (2) que, «así como una » sola golondrina no hace primavera, ni » tampoco un solo dia; del mismo modo » ni un dia solo ni un poco de tiempo » hacen feliz ni dichoso». Es así que la bienaventuranza «es una operacion se» gun el hábito de perfecta virtud», como se dice (Eth. l. 1, c. 6, 10 y 13). Luego el hábito de la virtud, y por la misma razon cualquier otro hábito, no es causado por un solo acto.

Conclusion. *Tanto* [1] *el hábito de la virtud como los hábitos intelectuales y áun los de las potencias aprensivas inferiores no pueden ser causados sino por muchos actos; mas* [2] *el de la ciencia, así como tambien los corpóreos, pueden originarse de un solo acto muy eficaz é intenso.*

Responderémos que, como ya se ha dicho (a. 2), el hábito es engendrado por el acto, en cuanto la potencia pasiva es movida por algun principio activo. Mas, para que alguna cualidad se cause en el pasivo, conviene que lo activo venza totalmente á lo pasivo: por eso vemos que, no pudiendo el fuego vencer totalmente su combustible, no lo inflama instantáneamente (3), sino que poco á poco lo va despojando de las contrarias disposiciones, para así venciéndolo en totalidad imprimirle su semejanza. Ahora bien: es manifiesto que el principio activo, que es la razon, no puede superar totalmente á la potencia apetitiva en un solo acto, por cuanto la potencia apetitiva tiene diversos modos y muchos objetos; y por medio de la razon se juzga en un solo acto lo que debe apetecerse segun determinadas razones y circunstancias: por cuya causa no es totalmente vencida la potencia apetitiva, de modo que sea atraida á lo mismo las más veces por modo de naturaleza, lo cual pertenece al hábito de la virtud; y hé aquí porqué *el hábito de la virtud no puede ser causado por un solo acto, sino*

(1) Por el principio activo, distinto del pasivo, áun cuando resida en el agente mismo: es decir, no en concepto de agente, y sí en el de paciente, es susceptible del hábito. V. la nota anterior.

(2) Y no c. 7, como generalmente se cita, segun lo rectifica el P. Nicolai.

(3) Hablando en tésis general y respecto del combustible más comunmente objeto de la accion ígnea, como es la leña; pues la paja y el papel y otros combustibles sólidos y líquidos ó áun flúidos es bien sabido que arden y se inflaman al simple é inmediato contacto de la llama, es decir, presupuesta cierta disposicion previa en el fuego y en el combustible, lo cual basta á dejar en salvo la proposicion del testo.

por muchos. Pero en las potencias aprensivas es de considerar que hay un doble pasivo, á saber, el mismo entendimiento posible, y el entendimiento llamado por Aristóteles (De an. l. 3, t. 20) pasivo, que es la razon particular, esto es, la fuerza cogitativa con la memorativa y la imaginativa. Respecto pues del primer pasivo puede haber algun activo, que con un solo acto venza totalmente la potencia de su pasivo, al modo que una proposicion por sí conocida convence al entendimiento á asentir firmemente á la conclusion, lo cual no hace ciertamente una proposicion probable. Por lo cual es necesario *que el hábito opinativo sea causado por muchos actos de la razon*, áun de parte de la inteligencia posible: mas *el hábito de la ciencia puede ser causado por un solo acto de la razon* en cuanto á la inteligencia posible; pero *en cuanto á las inferiores fuerzas aprensivas es necesario reiterar muchas veces los mismos actos, para que algo se imprima firmemente en la memoria:* por lo cual dice el Filósofo (De mem. et remin. c. 2) que «la meditacion » confirma la memoria». Y por último *los hábitos corporales es posible que sean causados por un solo acto, si el activo fuere de gran virtud*, como cuando una medicina enérgica devuelve al punto la salud.

Y con esto quedan contestadas las objeciones.

ARTÍCULO IV. — **Hay en los hombres algunos hábitos infusos por Dios?** (1)

1.º Parece que ningun hábito es infundido por Dios en los hombres: porque Dios se muestra igual con todos; y por consiguiente, si á unos infunde algunos hábitos, los infundirá en todos: lo cual es manifiestamente falso.

2.º Dios obra en todos los hombres segun el modo, que conviene á la naturaleza de los mismos; porque «propio es » de la divina Providencia salvar (2) la » naturaleza», como dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 23). Es así que los hábitos son causados naturalmente en el hombre por sus actos, como se ha dicho (a. 2 y 3). Luego no causa Dios en los hombres hábitos algunos sin (*sus*) actos.

3.º Si Dios infunde algun hábito, por su medio puede el hombre producir muchos actos. Pero de tales actos se causa un hábito semejante, como se dice (Eth. l. 2, c. 1 y 2). Síguese pues que hay en el mismo dos hábitos de la misma especie, uno adquirido y otro infuso: lo cual parece ser imposible, porque no puede haber en un mismo sujeto dos formas de la misma especie. Luego ningun hábito es infundido por Dios en el hombre.

Por el contrario, léese (Eccli. 15, 5): *lo llenó* (3) *(el Señor) de espíritu de sabiduría y de inteligencia*. Es así que la sabiduría y la inteligencia son ciertos hábitos. Luego algunos hábitos son infundidos por Dios en el hombre.

Conclusion. *Dios infunde algunos hábitos en el hombre.*

Responderémos, que por dos razones infunde Dios en el hombre algunos hábitos: 1.ª porque hay algunos hábitos, con los cuales se dispone bien el hombre al fin, que escede á la facultad de la naturaleza humana, cual es la última y perfecta bienaventuranza del hombre, como arriba se ha dicho (C. 5, a. 5); y, como los hábitos deben ser proporcionados al objeto, para el que el hombre se dispone segun los mismos; por eso es necesario que tambien los hábitos, que disponen para tal fin, escedan la facultad de la naturaleza humana. De aquí el que tales hábitos jamás pueden existir en el hombre sino por la infusion divina, como se verifica respecto de todas las virtudes gratuitas (4); 2.ª porque Dios puede pro-

(1) Llámanse *gratuitas* las virtudes sobrenaturales, que la gracia de Dios obra en nosotros, como la fe, la esperanza y la caridad. Los hábitos infusos son de todo punto necesarios, para que el hombre sea formalmente justo y santo, por lo que dice el Concilio Tridentino (sesion VI, cap. 7.º): *en la misma justificacion con la remision de los pecados todas estas cosas infusas las recibe el hombre por Jesucristo, á quien se incorpora por la fe, la esperanza y la caridad.*

(2) Ó, como se lée en la edicion greco-latina (§ 33), «destruir la naturaleza no es propio de la Providencia, conservadora de todos y cada uno de los seres»: y dice esto en prueba de que Dios no nos impele á la virtud á despecho de nuestra voluntad ó ejerciendo coaccion sobre ella en menoscabo de nuestro libre albedrío.

(3) La Vulgata lo pone en futuro (*adimplebit*); mas la Iglesia lo aplica en pretérito á los Santos Doctores, cual lo hace aquí el Angélico.

(4) Es de fe que Dios nos infunde algunos dones y virtudes, que son cualidades, que perseveran inherentes en el alma ó en sus potencias, á manera de hábitos; aunque tal vez no sea cierto como de fe que aquellas cualidades puedan llamarse verdadera y propiamente hábitos.

ducir los efectos de las causas segundas sin el concurso de las mismas, como se dijo (P. 1.ª, C. 105 a. 6). Así pues como algunas veces en ostension de su virtud produce sin causa natural la salud, que sin embargo pudiera ser causada por la naturaleza; así tambien á veces para hacer ostension de su virtud infunde en el hombre áun aquellos hábitos, que pueden ser causados por natural virtud, como concedió á los Apóstoles la ciencia de las Santas Escrituras y de todas las lenguas, que los hombres pueden adquirir por medio del estudio ó de la costumbre, aunque no tan perfectamente (1).

Al argumento 1.º dirémos, que Dios en cuanto á su naturaleza es igual para todos; mas segun el órden de su sabiduría con justa razon otorga á unos lo que no da á otros.

Al 2.º que esto, que Dios obra en todos segun el modo de ellos, no escluye el que obre ciertas cosas, que la naturaleza no puede hacer; mas de aquí se sigue que nada obra en contrario de lo que á la naturaleza conviene.

Al 3.º que los actos, que son producidos por el hábito infuso, no causan hábito alguno; sino que confirman el hábito preexistente: como los medicamentos aplicados al hombre sano por naturaleza no causan nueva sanidad, sino que corroboran la que ántes tenia.

CUESTION LII.

Aumento de los hábitos.

1.º Los hábitos se aumentan? — 2.º Auméntanse por adicion? — 3.º Cada acto aumenta el hábito?

Artículo I. — Se aumentan los hábitos?

1.º Parece que los hábitos no pueden aumentarse: porque el aumento versa acerca de la cantidad, como se dice (Phys. l. 5, t. 18); y los hábitos no están en el género de cantidad, sino en el de cualidad: luego acerca de ellos no puede haber aumento.

2.º El hábito es cierta perfeccion, como se dice (Phys. l. 7, t. 17 y 18) (2). Pero la perfeccion, que importa fin y término, no parece capaz de recibir más ó ménos. Luego el hábito no puede aumentarse.

3.º En las cosas, que reciben más ó ménos, hay alteracion; pues se dice que se altera lo que de ménos cálido se hace más cálido. Es así que en los hábitos no hay alteracion, como se prueba (Phys. l. 7, t. 15 y 17). Luego los hábitos no pueden aumentarse.

Por el contrario: la fe es cierto hábito, y sin embargo se aumenta; por lo cual los Discípulos dicen al Señor: *Señor, auméntanos la fe* (Luc. 17, 5): luego los hábitos se aumentan.

Conclusion. *Los hábitos y disposiciones pueden crecer ó decrecer, ya en su misma forma, ya segun su participacion por parte del sujeto.*

Responderémos, que el aumento, como todo lo perteneciente á la cantidad, se transfiere de las cantidades corporales á las cosas espirituales é intelectuales, á causa de la connaturalidad de nuestro

---

(1) Buen ejemplo y comprobacion práctica de esto nos presenta en el mismo Santo Doctor de Aquino la Iglesia, que en el himno de su fiesta canta: *donis plenus ex æthere-morum et sapientiæ*; y en su biografía se consigna respecto al don de la castidad, que recibió de Dios: *à Deo sibi dari meruit perpetuæ continentiæ castitatem*; así como del hábito ó don de ciencia se lée y lo confirma el Papa Juan XXII en la Bula de su canonizacion que « impetró de la divinidad su ciencia, no tanto por » su ingenio y estudio humanos, cuanto por la eficacia de su » oracion y fervor ».

(2) Dícese espresamente de la *virtud*, y por consiguiente no de todo hábito sin distincion, pues los hay viciosos; mas en el t. 17 se presupone ser hábito la virtud.

entendimiento con las cosas corporales, que cáen bajo la imaginacion: y, como en las cantidades corpóreas una cosa se dice grande, segun que se va aproximando á la debida perfeccion de la cantidad, por lo que se considera grande en el hombre alguna cantidad, que no se reputa tal en el elefante; de aquí es que asímismo en las formas llamamos grande á lo que es perfecto. Y, por cuanto lo bueno tiene razon de perfecto; por esto «en las cosas, que » no por su mole son grandes, es lo mismo » ser mayor que mejor», como dice San Agustin (De Trin. l. 6, c. 8). Mas la perfeccion de la forma puede considerarse de dos modos: 1.º segun la misma forma, y 2.º segun que el sujeto participa de la forma. Atendiendo pues á la perfeccion de la forma segun la forma misma, se dice de ella que es pequeña ó grande (1), por ejemplo, grande ó pequeña salud ó ciencia. Pero, atendiendo á la perfeccion de la forma segun la participacion del sujeto, dícese más ó ménos, por ejemplo, más ó ménos blanco y sano: distincion, que se funda, no en que la forma tenga existencia fuera de la materia ó sin el sujeto; sino en que una es su consideracion segun la razon de su especie, y otra en cuanto es participada en el sujeto. Por esta razon pues acerca de la intension y diminucion de los hábitos y de las formas hubo cuatro opiniones entre los filósofos, como refiere Simplicio (Com. Præd. cap. *De qualit.*). 1.ª Plotino y otros platónicos suponian que las mismas cualidades y hábitos admitian más y ménos, porque eran materiales; y de aquí el que tuviesen cierta indeterminacion á causa de la infinidad de la materia. 2.ª Otros por el contrario sentaban que las mismas cualidades y hábitos no recibian segun ellas mismas más ó ménos, sino cuales se dicen más ó ménos segun su diversa participacion, por ejemplo, que no se diga más ó ménos de la justicia, sino de lo justo: y esta opinion insinúa Aristóteles en sus Predicamentos (ibid.). 3.ª Opinion fue la de los estóicos, media entre estas: pues establecieron que algunos hábitos, por lo que son en sí, reciben más ó ménos, como las artes; y otros no, como las virtudes. 4.ª La de algunos, que decian que las cualidades y formas inmateriales no reciben más ó ménos, y las materiales sí. Para manifestar pues la verdad de esto, consideraremos que lo que constituye algo en especie debe ser fijo y estable y como indivisible, pues todo lo que á ello atañe se contiene bajo la especie; y lo que se aparta de ello en más ó en ménos, pertenece á otra especie, más ó ménos perfecta. Por eso dice el Filósofo (Met. l. 8, t. 10) que «las especies de las » cosas son como los números, en los cua» les la adicion ó diminucion varía la es» pecie» (2). Si pues alguna forma ó cualquiera cosa, segun lo que es en sí misma ó segun algo de ella, obtiene razon de especie; es necesario que, considerada en sí misma, tenga razon determinada, que ni pueda escederse por de más, ni faltar por de ménos: y tales son el calor y la blancura y otras semejantes cualidades, que no se enuncian en órden á otro; y mucho más la sustancia, que es ente por sí. Mas las que reciben la especie de algo, á que se ordenan, pueden segun las mismas diversificarse en más ó en ménos; y sin embargo son las mismas en especie por la unidad de aquello, á que se ordenan, y de lo que reciben la especie: como el movimiento por sí es más intenso y remiso, y no obstante persevera la misma especie á causa la unidad del término, por el cual se especifica. Esto mismo puede considerarse en la salud; porque el cuerpo alcanza la razon de sanidad, segun que tiene disposicion conveniente á la naturaleza del animal, á la cual pueden ser convenientes diversas disposiciones: por lo cual puede variarse la disposicion en más ó ménos, perseverando no obstante siempre la razon de la sanidad. Por eso dice el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 2 y 3) que la sanidad misma recibe más y ménos, porque no es la misma la conmensuracion en todos, ni en uno solo y mismo siempre; sino que permanece remisa la sanidad hasta algo (3).

(1) *Parva vel magna* en todas las ediciones y áun manuscritos, á escepcion únicamente del códice de Alcañiz, donde se lée *magna, vel pauca* («ó pocas» que intercala), *vel parva*.

(2) Véase en el T. 1.º la nota 1 de su pág. 41.

(3) Hasta cierto punto ó determinado límite, cual es el de la perfecta salud ó el de la muerte; pero por otra parte cada individuo goza habitualmente y dentro de su constitucion normal cierto y determinado grado de robustez, proporcionado á su complexion orgánica, que áun vulgarmente suele calificarse de robusta ó débil en la plenitud misma de salud correlativa.

Estas diversas disposiciones ó medidas de la sanidad están en razon del escedente y del esceso; por lo que, si el nombre de sanidad hubiese sido impuesto á la sola perfectísima conmensuracion, entónces la sanidad misma no se diría mayor ó menor. Así se ve pues claramente, cómo alguna cualidad ó forma puede, segun lo que es en sí misma, aumentarse ó disminuirse; y cómo no. Pero, si consideramos la cualidad ó la forma segun la participacion del sujeto; áun así se halla que ciertas cualidades y formas reciben más y ménos, y otras no: y de esta diversidad fija Simplicio la causa (ibid.), en que la sustancia en sí misma no puede recibir más y ménos, porque es ente *per se;* por cuya razon toda forma, que sustancialmente se participa en el sujeto, carece de intension y atenuacion. Así es que en el género de sustancia nada se gradúa por más y ménos; y en virtud de la proximidad de la cantidad afin á la sustancia la forma y la figura van (1) tambien anejas á la cantidad: de aquí es que ni áun en estas se dice algo segun el más ó el ménos. Por eso el Filósofo dice (Phys. l. 7, t. 15) que, «cuando algo recibe forma y figura, no se dice que se altera, sino mejor que se hace». Mas otras cualidades, que distan más de la sustancia y se unen á las pasiones y acciones, reciben más y ménos segun la participacion del sujeto.

Puede esplicarse aún más la razon de semejante diversidad: porque, como se ha dicho (aquí arriba), aquello de que algo toma la especie, debe subsistir fijo y estable en lo indivisible (2). Puede pues suceder de dos modos que no se participe la forma segun el más y ménos: 1.° porque el participante tiene la especie segun lo que es por sí misma, y de aquí es que ninguna forma sustancial es participada segun el más y ménos, por lo que dice el Filósofo (Met. l. 8, t. 10) que, «así como el número no tiene más y ménos; tampoco la sustancia, que es segun la especie», esto es, en cuanto á la participacion de la forma específica; «pero sí con la materia», es decir, segun las materiales disposiciones, «se halla más y ménos en la sustancia»; 2.° porque la misma indivisibilidad es de razon de la forma; por lo que, si algo participa de la forma, participará de ella segun la razon de la indivisibilidad. De aquí resulta que las especies del número no se computan segun más y ménos, porque cada especie (3) se constituye en ellos por la indivisible unidad: é igual es la razon sobre las especies de la cantidad contínua (4), las cuales se toman segun los números, como de dos codos y tres codos; y sobre las relaciones, como el duplo y el triplo; y sobre las figuras, como el trígono (*triángulo*) y el tetrágono (cuadrilátero). Y esta es la razon aducida por Aristóteles (Predicam. cap. *De qual.*), donde, esplicando porqué las figuras no reciben más y ménos, dice: «las que reciben la razon del trígono y del círculo son ellas mismas trígonos y círculos», porque la indivisibilidad es esencial á su nocion, y así cualesquiera cosas, que participan de la razon de aquellos, preciso es que participen indivisiblemente. Así pues se ve claro que, como los hábitos y disposiciones se dice segun el órden á algo (Phys. l. 7, t. 17); se puede considerar la intension y diminucion en los hábitos y disposiciones de dos modos: 1.° segun lo que son en sí mismas, como se dice mayor ó menor salud, mayor ó menor ciencia, las cuales se estienden á muchas ó pocas cosas; 2.° segun la participacion del sujeto, á saber, segun que igual ciencia ó sanidad es recibida por uno más que por otro, en proporcion á la diversa aptitud ó por naturaleza ó por costumbre: porque el hábito y disposicion no dan especie al sujeto, ni por otra parte incluye en su propia razon la indivisibilidad. Mas de qué modo se há respecto de la virtud, se dirá más adelante (C. 66, a. 1 y 2).

Al argumento 1.° dirémos que, así como el nombre de magnitud se deriva

(1) *Consequuntur* en la mayoría de las ediciones y códices, especialmente en las más modernas y correctas; aunque algunas (como las romanas, no la áurea corregida en esto) de las antiguas con el códice de Alcañiz escriben *consequitur* en singular, lo cual parece prestarse á interpretar la identidad de la figura con la forma (áun sustancial, y no solo material); anfibología, que no está exenta de inconvenientes, sobre todo en su aplicacion á la forma y figura humana, conforme á lo espuesto en la 1.ª P. (C. 75, a. 5; y C. 76, a. 1 y 4). V. página 591, n. 3; y notas 3 y 4 de la pág. 604, en el T. 1.°

(2) *In indivisibili*: otros *et indivisibile*, é indivisible.

(3) Véase en el T. 1.° la nota 1 de la pág. 41.

(4) V. T. 1.°, pág. 56, n. 4.

de las cantidades corporales á las inteligibles perfecciones de las formas, del mismo modo tambien el nombre de aumento, cuyo término es lo grande (1).

Al 2.º que el hábito es ciertamente una perfeccion, pero no tal que sea término de su sujeto, como dándole el ser específico; ni tampoco incluye en su razon el término, como (2) las especies de los números: por lo que nada obsta que reciba más y ménos.

Al 3.º que la alteracion se verifica primariamente en las cualidades de la tercera especie: mas en las cualidades de primera especie puede haber alteracion con posterioridad; pues, hecha la alteracion segun lo cálido y lo frio, se sigue que el animal se altera en lo sano y enfermo. Del mismo modo, hecha alteracion segun las pasiones del apetito sensitivo, ó segun las fuerzas sensitivas aprensivas, síguese la alteracion segun la ciencia y las virtudes, como se dice (Phys. l. 7, t. 20).

ARTÍCULO II. — **Se aumentan los hábitos por adicion?**

1.º Parece que el aumento de los hábitos se hace por adicion; pues el nombre de aumento, como queda dicho (a. 1), se ha derivado de las cantidades corporales á las formas. Es así que en las cantidades corporales no se hace el aumento sino por adicion, por lo que se dice (De generat. l. 1, t. 31) que «el aumento es »un aditamento á la magnitud preexis»tente». Luego tambien en los hábitos no se hace el aumento sino por adicion.

2.º El hábito no se aumenta sin algun agente. Pero todo agente hace algo en sujeto paciente, como lo que calienta produce calor en el mismo calentado: luego no puede haber aumento, si no se hace alguna adicion.

3.º Así como lo que no es blanco está en potencia de serlo, así lo que es ménos blanco está en potencia de serlo más. Es así que lo que no es blanco no se hace tal, sino por el advenimiento de blancura: luego lo que es ménos blanco no se hace más, sino por alguna otra blancura que sobreviene.

Por el contrario, el Filósofo dice (Phys. l. 4, t. 84): «De lo cálido se hace »mas cálido, sin que nada se haya hecho »cálido en la materia, que no fuese cáli»do, cuando lo era ménos»: luego por igual razon ni en otras formas que se aumentan hay adicion alguna.

Conclusion. *Los hábitos segun la participacion del sujeto* [1] *se aumentan en cuanto á la mayor ó más perfecta participacion de la misma forma preexistente, y no por adicion de forma á forma; la ciencia* [2] *empero (como otros accidentes capaces de aumento en sí mismos) puede acrecerse por adicion y segun la participacion del sujeto: y* [3] *en los hábitos corporales no parece realizarse gran aumento por adicion.*

Responderémos, que la solucion de esta cuestion depende de lo anteriormente espuesto; pues queda dicho (a. 1) que el aumento y la diminucion en las formas, que se acrecen ó disminuyen, sucede esto de un solo modo, no por parte de la forma considerada en sí misma, sino por la diversa participacion del sujeto. Por lo tanto *tal aumento de los hábitos y de otras formas no se hace por adicion de forma á forma, sino en cuanto el sujeto participa más ó ménos perfectamente de una sola y misma forma*: y, así como por medio del agente existente en acto, se hace algo cálido en acto, como empezando de nuevo á participar de la forma, no porque se haga la misma forma, como se prueba (Met. l. 7, t. 32); del mismo modo por la accion intensa del mismo agente se hace más cálido, como participando más perfectamente de la forma, no como si se añadiera algo á ella. Porque, si por adicion se entendiese tal aumento en las formas, esto no podría ser sino ó de parte de la misma forma, ó de parte del sujeto: si de parte de la misma forma, ya se ha dicho (a. 1) que tal adicion ó sustraccion variaría la especie, así como se varía la especie del color, cuando de pálido se hace blanco; mas, si tal adicion se entiende de parte del sujeto, esto no podría ser sino, ó porque alguna

(1) Ya en absoluto, ó bien relativamente por comparacion a otra magnitud, que puede ser mayor ó menor. Es grande, por ejemplo, una nuez tamaña como un melon; y sería muy pequeño un globo aereostático de ese mismo tamaño.

(2) «Lo incluyen» debe suplirse.

parte del sujeto recibe la forma, que ántes no tenía, como si se dijera que el frío crece en el hombre, que ántes lo sentía en una sola parte, cuando ya lo esperimenta en muchas; ó porque se añade algun otro sujeto, que participa de la misma forma, como si á lo cálido se añade otra cosa cálida, ó á lo blanco otra blanca. Pero segun uno y otro de estos dos modos no se dice que una cosa es más blanca ó cálida; sino mayor. Mas, por cuanto *ciertos accidentes se aumentan en sí mismos*, como se ha dicho arriba (a. 1); *en algunos de ellos puede hacerse el aumento por adicion:* porque el movimiento se aumenta en el hecho de añadírsele algo, ya segun el tiempo en que está, ya segun la vía por donde va; y sin embargo persevera la misma especie á causa de la unidad del término. Auméntase tambien sin embargo el movimiento por intension segun la participacion del sujeto, en cuanto el mismo movimiento puede hacerse más ó ménos espedita y prontamente. Del mismo modo pues tambien *la ciencia puede aumentarse segun ella misma por adicion;* como, cuando alguno aprende muchas conclusiones de geometría, se aumenta en él el hábito de la misma ciencia segun la especie. Auméntase empero la ciencia en alguno segun la participacion del sujeto por intension, es á saber, segun que un hombre se encuentra más espedito y claro en considerar las mismas conclusiones. Mas *en los hábitos corporales parece que no se hace mucho aumento por adicion;* porque no se dice un animal simplemente sano ó bello, si no es tal en todas sus partes: y el que llegue á una conmensuracion más perfecta sucede segun la transmutacion de las cualidades simples, las cuales no se aumentan sino segun la intension de parte del sujeto partícipe. En cuanto á su habitud acerca de las virtudes se hablará luego (C. 66, a. 1).

Al argumento 1.° dirémos, que áun en la magnitud corporal se verifica el aumento de dos maneras: una por adicion del sujeto al sujeto, como se ve en el crecimiento de los vivientes; y otra por sola la intension sin adicion alguna, como se ve en los cuerpos que se enrarecen, como se dice (Phys. l. 6, t. 63).

Al 2.° que la causa, que aumenta el hábito, ciertamente hace siempre algo en el sujeto, pero no nueva forma; sino que el sujeto participe más perfectamente de la forma preexistente, ó que se estienda aún mas.

Al 3.° que lo que aún no es blanco, está en potencia para la forma misma, como no teniéndola todavía; y por lo tanto el agente causa una nueva forma (1) en el sujeto. Mas lo que es ménos cálido ó blanco, no está en potencia para la forma, puesto que ya la tiene en acto; sino que está en potencia para el modo perfecto de participacion, y esto lo consigue por la accion del agente.

ARTÍCULO III. — **Cualquier acto aumenta el hábito?**

1.° Parece que cualquier acto aumenta el hábito; pues, multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Es así que los actos son causa de algunos hábitos, como se ha dicho arriba (C. 51, a. 2). Luego el hábito se aumenta por los actos multiplicados.

2.° El juicio sobre cosas semejantes es el mismo. Pero todos los actos, procedentes de un mismo hábito son semejantes, como se dice (Ethic. l. 2, c. 1 y 2). Luego, si algunos actos aumentan el hábito, cualquier acto lo aumentará.

3.° Lo semejante se aumenta con su semejante; y cada acto es semejante al hábito de que procede: luego cualquier acto aumenta el hábito.

Por el contrario: no es una misma la causa de los contrarios. Mas, como se dice (Ethic. l. 2, c. 2), «algunos actos »procedentes del hábito lo disminuyen», como cuando se ejecutan negligentemente. Luego no todo acto aumenta el hábito.

Conclusion. *Cualquier acto* [1], *si iguala ó escede en intension la del hábito, puede aumentarlo y darle perfeccion; mas* [2], *siendo ménos intenso ó desproporcionado, no aumenta el hábito, ántes lo disminuye y áun puede destruirlo.*

Responderémos, que «actos semejan-

(1) Accidental, que es de la que se trata espresamente, y viene á ser más bien como un nuevo aspecto algo diverso á la vista ó á los sentidos del que ántes sin ella presentaba, como sería la blancura ó el calor ó cualquiera otra modificacion de esta índole.

»tes causan hábitos semejantes», como se dice (Ethic. l. 2, c. 1 y 2): mas la semejanza y desemejanza no solo se consideran segun la misma ó diversa cualidad, sino tambien segun el mismo ó diverso modo de participacion; pues no solo es desemejante lo negro de lo blanco, sino tambien lo más blanco de lo ménos blanco, porque tambien el movimiento se hace de lo ménos blanco á lo más blanco, como del opuesto á lo opuesto, segun se dice (Phys. l. 5, t. 52). Consistiendo empero el uso de los hábitos en la voluntad del hombre, como se ve por lo ántes dicho (C. 49, a. 3; y C. 50, a. 5), así como acontece que uno teniendo un hábito no usa de él, ó áun ejecuta un acto contrario; del mismo modo puede suceder que use del hábito segun el acto, que no responde proporcionalmente á la intension del hábito. *Si pues la intension del acto se iguala proporcionalmente á la intension del hábito, ó áun la sobrepuja; cada acto ó aumenta el hábito, ó lo dispone á su aumento,* hablando del aumento de los hábitos á semejanza del aumento del animal. Pues no cualquier alimento tomado aumenta en el acto al animal, bien así como no cualquiera (1) gota cava la piedra; sino que, multiplicado el alimento, resulta por fin el aumento: y del mismo modo tambien, multiplicados los actos, crece el hábito. Empero, *si la intensidad del acto es proporcionalmente menor que la del hábito, tal acto no dispone al aumento del hábito, ántes bien á la diminucion del mismo.*

Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas.

CUESTION LIII.

Corrupcion y diminucion de los hábitos.

Sobre esto investigarémos: 1.º El hábito puede corromperse? — 2.º Puede disminuirse? — 3.º Modo de la corrupcion y diminucion.

ARTÍCULO I. — **Puede corromperse el hábito?**

1.º Parece que el hábito no puede corromperse; pues el hábito se halla como cierta naturaleza, por lo cual las operaciones segun el hábito son deleitables (2). Es así que la naturaleza no se corrompe, miéntras permanece el ser, cuya es. Luego ni el hábito puede corromperse, permaneciendo el sujeto.

2.º Toda corrupcion de forma se efectúa ó por corrupcion del sujeto, ó por (*la accion*) del contrario; así como la enfermedad desaparece, disuelto el animal, ó tambien sobreviniendo la sanidad. Mas la ciencia, que es cierto hábito, no puede corromperse por la corrupcion del sujeto; porque el entendimiento, que es su sujeto, es cierta sustancia (3), que no se corrompe, como se dice (De an. l. 1, t. 65); y del mismo modo tampoco puede corromperse por su contrario, porque las especies inteligibles no son contrarias entre sí, como se dice (Met. l. 7, t. 52). Luego el hábito de la ciencia de ningun modo puede corromperse.

3.º Toda corrupcion se verifica por algun movimiento. Pero el hábito de la ciencia, que está en el alma, no puede corromperse por el movimiento del alma *per se;* porque el alma no se mueve por

(1) Aisladamente considerada; sí empero la última en virtud y como en representacion de todas las precedentes, que obran colectivamente adunadas (por decirlo así) en sola ella. De aquí el antiguo proloquio tan conocido, *gutta cavat lapidem non vi, sed sæpe cadendo,* tomado sustancialmente de Ovidio (l. 1 *De arte*): *saxa cavantur aqua;* y que se aplica á significar la eficacia del teson é insistencia ó perseverancia en la repeticion de actos análogos para el logro de cualquier proyecto artístico.

(2) «El deleite sentido es la señal de haberse creado há»bito», dice espresamente el mismo Santo Tomás (*lect.* 3 *sobre el* l. 2 *Ethic.*, c. 2).

(3) Entiéndase aquí por entendimiento (*mens* segun el testo griego, más bien que *intellectus* del de la SUMA), no la facultad intelectiva, que es un accidente ó propiedad del alma racional; sino la sustancia misma de esta, cuya incorruptibilidad queda demostrada en la 1.ª P. (C. 75, a, 6). Véase la nota 2, pág. 589, del T. 1.º

sí, sino accidentalmente por el movimiento del cuerpo : y parece que ninguna transmutacion corporal puede corromper las especies inteligibles, que existen en el entendimiento, puesto que el entendimiento es por sí el lugar de las especies sin cuerpo; por lo cual se establece que ni por la vejez ni por la muerte se corrompen los hábitos. Luego la ciencia no puede corromperse y por consiguiente ni el hábito de la virtud, el cual está tambien en el alma racional; y segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 10) « las virtudes » son más permanentes que las doc- » trinas ».

Por el contrario, dice el Filósofo (L. De longitudine et brevitate vitæ, c. 2) que « la corrupcion de la ciencia es olvido » y decepcion ». Ademas, pecando alguno pierde el hábito de la virtud, y « por » actos contrarios se engendran y se cor- » rompen las virtudes », como se dice (Ethic. l. 2, c. 2).

Conclusion. *El hábito* [1], *cuyo sujeto es corruptible y cuya causa tiene contrario, puede ser destruido, ya* per se, *ya* per accidens; *pero* [2], *si su sujeto es incorruptible, no puede serlo* per accidens, *á no estar secundariamente en sujeto corruptible. Todo hábito existente en el entendimiento posible* [3] *é inmediatamente causado por el entendimiento agente (como lo son los de los principios) es incorruptible* per se *y* per accidens: *mas* [4], *siéndolo por la razon (como los de las conclusiones) es* per se *corruptible; como asímismo* [5] *los de las virtudes intelectuales, y* [6] *tambien los de las morales y sus vicios opuestos.*

Responderémos, que segun lo que es por sí misma se dice que una forma se corrompe *por su contrario;* mas *per accidens por la corrupcion de su sujeto.* Si hubiere pues *algun hábito, cuyo sujeto es corruptible y cuya causa tiene contrario, de ambos modos podrá corromperse, como se ve en los hábitos corporales,* es á saber, en la salud y en la enfermedad. Mas *los habitos, cuyo sujeto es incorruptible, no pueden corromperse* per accidens. Hay sin embargo *ciertos hábitos, que, aunque principalmente están en sujeto incorruptible, secundariamente están* no obstante *en sujeto corruptible, como los hábitos de la ciencia,* que principalmente están en el entendimiento posible, y secundariamente en las fuerzas aprensivas sensitivas, como arriba se ha dicho (C. 1. a. 3); y por lo mismo *de parte del entendimiento posible el hábito de la ciencia no puede corromperse accidentalmente,* sino solo por parte de las inferiores fuerzas sensitivas. Débese pues examinar, si pueden *per se* corromperse tales hábitos. Si hubiere alguno, que tenga algun contrario ó por su parte ó por parte de su causa, podrá corromperse *per se;* mas, si no tiene contrario, no puede por sí corromperse. Pero es manifiesto que la especie inteligible, que existe en el entendimiento posible, no tiene contrario alguno, ni tampoco para el entendimiento agente, que es su (1) causa, puede haberle. De donde se sigue que, *si hay algun hábito en el entendimiento posible, causado inmediatamente por el entendimiento agente; tal hábito es incorruptible* per se *y* per accidens. *Tales son los hábitos de los primeros principios tanto especulativos como prácticos,* los cuales por ningun olvido ó decepcion pueden corromperse, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5) de la prudencia, « que no se » pierde por el olvido » (2). Hay sin embargo en el entendimiento posible algun hábito, causado porla razon, cual es el hábito de las conclusiones, que se llama ciencia, de cuya causa puede ser contrario algo de dos maneras: 1.ª por parte de las mismas proposiciones, por las cuales procede la razon: pues á la enunciacion « lo bueno es bueno », es contraria esta otra « lo bueno no es bueno », segun el Filósofo (Periherm. l. 2, c. ult.); 2.ª en cuanto al procedimiento de la razon, como el silogismo sofístico se opone al silogismo dialéctico ó demostrativo. Vése pues de este modo que por la falsa razon puede corromperse el hábito de la verdadera opinion ó de la ciencia : por lo cual dice el Filósofo que « la decepcion (43) » es corrupcion de la ciencia », como arriba se ha dicho *(Por el contrario).* Mas de las *virtudes* hay unas *intelectuales,* que estan en la misma razon, como se dice (Ethic. l. 6, c. 1 y 2), *sobre las cua-*

(1) En el códice de Tarragona se omiten estas palabras, *qui est causa ejus.*

(2) « Puede darse (dice) olvido de la opinion, mas no de la » prudencia ».

les debe entenderse lo propio que sobre la ciencia ó la opinion; pero hay otras que estan en la parte apetitiva del alma, que son *las virtudes morales, y la misma razon milita sobre los vicios opuestos:* pero los hábitos de la parte apetitiva son causados por la natural aptitud de la razon para mover la parte apetitiva. De donde resulta que *por el juicio de la razon, que mueve en contrario de cualquier modo,* es á saber, ó por ignorancia ó por pasion ó tambien por eleccion, *se corrompe el hábito de la virtud ó del vicio* (1).

Al argumento 1.º dirémos que, segun se dice (Ethic. l. 7, c. 10), «el hábito »tiene semejanza de naturaleza, pero »dista de ella» (2): y por tanto, como la naturaleza de una cosa de ningun modo se separa de ella, el hábito difícilmente se remueve.

Al 2.º que, aunque á las especies inteligibles nada hay contrario, á las enunciaciones sin embargo y al procedimiento de la razon puede haberlo, como se ha dicho.

Al 3.º que la ciencia no se quita por el movimiento corporal, en cuanto á la misma raíz del hábito, sino solo en cuanto al impedimento del acto, por cuanto el entendimiento necesita en su acto de las fuerzas sensitivas, con las cuales se ocasiona el impedimento por la corporal transmutacion. Pero por el inteligible movimiento de la razon puede corromperse el hábito de la ciencia, áun en lo que respecta á la misma raíz del hábito; y del mismo modo puede tambien corromperse el hábito de la virtud. No obstante lo que se dice, que «las virtudes »son más permanentes que las enseñan»zas», debe entenderse, no por parte del sujeto ó de la causa, sino de parte del acto; porque el uso de las virtudes es contínuo por toda la vida, y no así el uso de las doctrinas.

ARTÍCULO II. — **Puede disminuirse el hábito?**

1.º Parece que el hábito no puede disminuirse: porque el hábito es cierta cualidad y forma simple; y lo simple ó se tiene todo ó todo se pierde. Luego el hábito, aunque pueda corromperse, no puede disminuirse.

2.º Todo lo que conviene al accidente, le conviene por sí ó por razon de su sujeto. Mas el hábito en sí mismo no se acrece y disminuye; de lo contrario se seguiría que alguna especie podría predicarse de sus individuos segun *más y ménos.* Pero, si segun la participacion del sujeto puede disminuirse, síguese que al hábito le acontece algo propio, que no le es comun con el sujeto: y, puesto que cualquiera forma, á la que le conviene algo propio fuera de su sujeto, es separable, como se dice (De an. l. 1, t. 13); por lo tanto el hábito es una forma separable: lo que es imposible.

3.º La razon y naturaleza del hábito, lo mismo que la de cualquier accidente, consisten en la concrecion (3) al sujeto; y de aquí el que cualquier accidente se define por su sujeto. Si pues el hábito por sí mismo no se aumenta ni disminuye, tampoco segun su concrecion con el sujeto podrá disminuirse; y así de ningun modo se disminuirá.

Por el contrario: los contrarios naturalmente versan sobre una misma cosa; y el aumento y la diminucion son contrarios: parece pues que, pudiendo aumentarse el hábito, podrá tambien disminuirse.

Conclusion. *Los hábitos pueden disminuirse (lo mismo que aumentarse)* per se *y* per accidens.

Responderémos, que *los hábitos se disminuyen de dos maneras, así como se aumentan,* segun se manifiesta en lo anteriormente dicho: y, así como *se aumentan por la misma causa de que se engen-*

(1) Resulta pues en resúmen que son corruptibles *per se* y *per accidens* tanto los hábitos corporales como los de las ciencias y virtudes; y ni *per se* ni *per accidens* lo son los de los primeros principios, sean especulativos ó prácticos: lo cual condensa y aclara al propio tiempo los diversos miembros de la *Conclusion.*

(2) Por eso dice (*ibid.*) el mismo Aristóteles, refiriéndose al poeta griego Eveno (no Ennio, como erróneamente escriben algunos comentaristas), que «la costumbre llevada á su per»feccion final es naturaleza»; y poco ántes habia sentado que «es más fácil mudar la costumbre que la naturaleza», entendiendo aquí sustancialmente la costumbre como sinónima de hábito, del que hace mencion en propios términos y como equivalentes.

(3) Considerado como una sola y misma cosa con el sujeto, á que está inherente ó en quien reside; á diferencia ó en contraposicion al hábito aisladamente considerado, prescindiendo de su sujeto.

dran, se disminuyen por la misma causa que los corrompe; pues la diminucion del hábito es cierta vía hácia la corrupcion, así como por el contrario la generacion del hábito es cierta base de su aumento.

Al argumento 1.º dirémos, que el hábito considerado en sí mismo es una forma simple (1); y segun esto no sufre diminucion, sino segun el diverso modo de participar, que proviene de la indeterminacion de la misma potencia que participa, la cual ciertamente puede de diverso modo participar de una sola forma, ó estenderse á muchas ó pocas cosas (2).

Al 2.º que aquella razon procedería, si la misma esencia del hábito de ningun modo se disminuyese. Mas no es esto lo que establecemos, sino que cierta diminucion de la esencia del hábito no toma principio del hábito, sino del participante.

Al 3.º que, de cualquier modo que se signifique el accidente, depende del sujeto, segun su propia razon, aunque de distinto modo segun los casos: porque el accidente significado en abstracto importa habitud al sujeto, que partiendo del accidente termina en el sujeto, pues se llama blancura aquello, por lo que algo es blanco: y por eso en la definicion del accidente abstracto no se menciona el sujeto, como primera parte de la definicion, que es el género, sino como la segunda, que es la diferencia, pues decimos que la compresion es la curvatura de la nariz: pero en los concretos empieza la disposicion por el sujeto y termina en el accidente, pues se dice blanco lo que tiene blancura. Por lo cual en la definicion de semejante accidente (3) se establece el sujeto como género, que es la parte de la definicion; pues decimos que es chata la nariz corva. Así pues lo que conviene á los accidentes por parte del sujeto, y no por la misma razon del accidente, no se atribuye al accidente en abstracto, sino en concreto: y de esta clase son el aumento y diminucion en ciertos accidentes; por lo que no se dice *más* y *ménos* la blancura, sino lo blanco. Y la misma razon hay en los hábitos y otras cualidades, bien que ciertos hábitos se aumenten ó disminuyan por alguna adicion (4), como consta de lo dicho anteriormente (C. 52, a. 2).

ARTÍCULO III. — **¿Se corrompe ó disminuye el hábito por sola la cesacion de la obra?**

1.º Parece que el hábito no se corrompe ó disminuye por sola la cesacion de la obra; pues los hábitos son más permanentes que las cualidades pasibles (5), como consta por lo ántes dicho (C. 49, a. 1, al 3.º). Es así que las cualidades pasibles no se corrompen ni se disminuyen por la cesacion del acto, pues la blancura no se disminuye porque deje de afectar á la vista, ni el calor por no calentar. Luego tampoco los hábitos se disminuyen ni se corrompen por la cesacion del acto.

2.º La corrupcion y diminucion son ciertas mudanzas; y nada se muda sin una causa que lo mueva. Por tanto, como la cesacion del acto no importa causa alguna movente, no parece pueda haber por la cesacion del acto diminucion ó corrupcion del hábito.

3.º Los hábitos de la ciencia y de la virtud residen en el alma intelectiva, que está por cima del tiempo; y las cosas, que están sobre el tiempo, no se corrompen ni disminuyen por la larga duracion del tiempo. Luego ni tales hábitos se corrompen ó disminuyen por la diuturnidad del tiempo, aunque uno permanezca mucho tiempo sin ejercicio.

Por el contrario, dice el Filósofo (Libro de la longitud y brevedad de la vida, cap. 2.º) que «es corrupcion de la cien»cia no solo el error, sino tambien el »olvido»; y se dice tambien (Ethic., 18,

(1) Simple cualidad y como forma accidental.

(2) Segun los dos modos antedichos con respecto al aumento: por adicion ó sustraccion de grados en la forma preexistente, ó por la mayor o menor radicacion en el sujeto.

(3) Significado en concreto por el adjetivo gramatical.

(4) Parece debièra insertarse aquí (ó sobreentenderse al ménos) *vel substractionem* correlativamente á la diminucion; pues no es de creer se trate de insinuar que precisamente por adicion se efectúen el aumento y el decrecimiento: observacion que tambien hace aquí el P. Nicolai con mucho acierto y oportunidad á nuestro juicio.

(5) La invariabilidad de las causas de los hábitos dificulta su transmutacion; bien al contrario de las de las cualidades pasibles, que son mudables é insubsistentes como de procedencia corpórea, siéndoles por lo mismo accidental la fijeza ó estabilidad, que en los hábitos va entrañada en la nocion de su naturaleza misma.

c. 5) que «la inapelacion (1) deshace »muchas amistades»; y por la misma razon otros hábitos de las virtudes se disminuyen ó desaparecen por la cesacion del acto.

Conclusion. *Así como el hábito se engendra y aumenta por acto, del mismo modo el dejar de obrar disminuye y quita alguna vez el hábito.*

Responderémos que, como se dice (Phys. l. 8, t. 27), una cosa puede ser movente de dos modos: 1.º *per se*, en cuanto mueve segun la razon de su propia forma, como el fuego calienta; 2.º *per accidens*, como lo que remueve el obstáculo. De este 2.º modo el dejar de obrar causa la corrupcion ó diminucion de los hábitos, en cuanto se aparta el acto, que frustraba las causas corruptoras ó atenuantes del hábito; pues se ha dicho (a. 2) que los hábitos se corrompen ó disminuyen por sí, mediante un agente contrario: y de consiguiente, por cualesquiera contrariedades de los hábitos que tomen incremento del transcurso del tiempo, y que deben ser eliminadas por el acto procedente del hábito, *los tales hábitos se disminuyen ó áun desarraigan del todo por la prolongada cesacion del acto*, como se ve áun en la ciencia y en la virtud; porque es indudable que el hábito de la virtud moral hace al hombre pronto, para moderar las pasiones ú operaciones propias; y, no usando alguno del hábito de la virtud para moderarlas, necesariamente se han de originar muchas pasiones y operaciones fuera de la pauta de la virtud por la inclinacion del apetito sensitivo y otras (*influencias*), que mueven esteriormente. De donde se sigue que *la virtud se corrompe ó disminuye por la falta de ejercicio;* y lo mismo sucede por parte de los hábitos intelectuales, que hacen pronto al hombre para juzgar bien las cosas imaginadas. Así pues, cuando el hombre cesa en el uso del hábito intelectual, surgen en él imaginaciones estrañas, y á veces conducentes á lo contrario: de manera que, si con el frecuente uso del hábito intelectual no se cortan ó comprimen en cierto modo; hácese el hombre ménos apto para juzgar rectamente, y áun alguna vez queda totalmente dispuesto á lo contrario. Así es como, *dejando de obrar, se disminuye y áun estirpa el hábito intelectual.*

Al argumento 1.º dirémos, que así tambien el calor, dejando de calentar, se desvanecería; si por esto aumentase el frio, que es lo corruptivo de lo cálido.

Al 2.º que el dejar de obrar es lo que mueve á la corrupcion ó diminucion, como alejando lo impeditivo, segun se ha dicho.

Al 3.º que la parte intelectiva del alma por sí misma está sobre el tiempo; pero la parte sensitiva está sujeta al tiempo, y por lo tanto con el decurso del tiempo se muda en cuanto á las pasiones de la parte apetitiva, y áun en cuanto á las fuerzas aprensivas. Por eso dice el Filósofo (Phys., l. 4, t. 117) que «el tiempo es »causa del olvido».

(1) *Inappellatio*, falta de provocacion ó de escitacion: aquí viene á ser inaccion ó falta de ejercicio ó de ocasiones de cultivar y fomentar la amistad, falta de trato amistoso.

CUESTION LIV.

Distincion de los hábitos.

Discutirémos : 1.º Puede haber muchos hábitos en una sola potencia? — 2.º Se distinguen los hábitos segun los objetos? — 3.º Se distinguen segun el bien y el mal? — 4.º De muchos hábitos se constituye un solo hábito?

ARTÍCULO I. — **¿Puede haber muchos hábitos en una sola potencia?**

1.º Parece que no puede haber muchos hábitos en una sola potencia; pues de cosas, que se distinguen bajo un aspecto mismo, multiplicada una, se multiplica tambien la otra. Es así que segun lo mismo se distinguen las potencias y los hábitos, es á saber, segun los actos y objetos: luego del mismo modo se multiplican; y no puede por lo tanto haber muchos hábitos en una sola potencia.

2.º La potencia es cierta virtud simple : y en un solo sujeto simple no puede haber diversidad de accidentes; pues, siendo el sujeto causa del accidente (1), no parece que de uno solo y simple pueda proceder sino solo uno : luego en una sola potencia no puede haber muchos hábitos.

3.º Así como el cuerpo se forma por la figura, así la potencia se forma por el hábito; pero un solo cuerpo no puede formarse á un mismo tiempo con diversas figuras : luego ni una sola potencia puede formarse á un mismo tiempo con diversos hábitos. Luego no puede haber muchos hábitos á la vez en una sola potencia.

Por el contrario: el entendimiento es una sola potencia, en la cual sin embargo hay hábitos de diversas ciencias.

Conclusion. *Puede haber en una misma potencia muchos hábitos, como disposiciones á la naturaleza y á la operacion.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 49, a. 4) los hábitos son ciertas disposiciones de algo existente en potencia ya para la naturaleza, ya para la operacion, ó para el fin de la naturaleza. En cuanto á *los hábitos, que son disposiciones para la naturaleza, es manifiesto que puede haber muchos en un solo sujeto*, por cuanto pueden considerarse bajo diversos aspectos las diversas partes de un mismo sujeto, y segun la *(respectiva)* disposicion de ellas se dicen los hábitos: como, si se conceptúan partes del cuerpo humano los humores (2), en cuanto se disponen conforme á la naturaleza humana, hay *(en ellos)* hábito ó disposicion á la salud; mas, si se toman partes semejantes, como los nervios, los huesos, las carnes, la misma disposicion en órden á la naturaleza es fortaleza ó flaqueza; y, si

(1) Causa material únicamente, hablando en comun de cualquier accidente, como receptible ó susceptible de él, venga de donde y como viniere, prestándose á servirle de sustentáculo y conservar su inherencia; pero tambien eficiente y final respecto del accidente propio, por cuanto su existencia en acto lo produce como fluyendo de su propia naturaleza, que no puede existir de hecho sin sus propios accidentes, y estos á su vez son completivos *per se* del sujeto : no así un accidente cualquiera de los que el Santo mismo llama *estraños* (1.ª P., C. 77, a. 6, al 2.º) y son producidos por agente estrínseco.

(2) Los jugos elementales, de cuyas diversas combinaciones más ó ménos complejas y uniformes respectivamente heterogéneas resultan las partes similares ú homogéneas, como huesos, sangre, músculos, nervios, etc., de que habla á continuacion, y cuya masa es en su totalidad uniforme y compuesta de los mismos elementos químico-orgánicos ; á diferencia de los miembros ú órganos, cuyas formas y propiedades difieren notablemente segun su respectiva composicion, como el brazo y el pulmon, la lengua y el cerebro, por ejemplo.

se toman miembros, como manos, pies y semejantes, su disposicion conveniente á la naturaleza es la belleza : y de este modo hay muchos hábitos ó disposiciones en uno mismo. Empero, si hablamos de *los hábitos, que son disposiciones para las operaciones*, los cuales propiamente pertenecen á las potencias ; *aún así pueden ser muchos los hábitos de una sola potencia :* y la razon es, porque el sujeto del hábito es la potencia pasiva, como ántes se ha dicho (C. 51, a. 2); pues la potencia activa solamente no es sujeto del hábito, como se ve por lo dicho (ibid.), al paso que la potencia pasiva se compara al acto determinado de una sola especie, como la materia á la forma; porque, así como la materia se concreta á una sola forma por un solo agente, del mismo modo la potencia pasiva por razon de un solo objeto activo se determina á un solo acto segun la especie. De donde, así como muchos objetos pueden mover á una sola potencia pasiva, así la misma puede ser sujeto de diversos actos ó perfecciones segun la especie. Así es que, á la manera que muchos objetos pueden mover á una sola potencia pasiva, igualmente una sola potencia pasiva puede ser sujeto de actos ó perfecciones específicamente diversos. Siendo pues los hábitos ciertas cualidades ó formas inherentes á la potencia, por las cuales se inclina á (1) determinados actos segun la especie ; síguese que *á una sola potencia pueden pertenecer muchos hábitos*, así como muchos actos de diferente especie.

Al argumento 1.º dirémos que, así como en las cosas naturales la diversidad de las especies es segun la forma, y la diversidad de los géneros segun la materia, como se dice (Met. l. 5, t. 33), pues aquellas cosas son diversas en género, cuya materia es diversa; así tambien la diversidad de los objetos segun el género constituye la distincion de las potencias. Por lo cual el Filósofo dice (Ethic. l. 6, c. 1) que «para aquellas cosas, que son »otras en género, hay tambien en el alma »otras partículas». Mas la diversidad de los objetos segun la especie constituye la diversidad específica de los actos, y por consiguiente la de los hábitos : pues las cosas que son diversas en género, lo son tambien en especie, pero no al contrario; y por lo tanto los actos de diversas potencias difieren en especie, como tambien los hábitos. No es preciso empero que diversos hábitos sean de diversas potencias; sino que pueden ser muchos de una sola : y, así como hay géneros de géneros y especies de especies, así tambien puede haber diversas especies de hábitos y de potencias.

Al 2.º que la potencia, aunque es en verdad simple segun su esencia, es sin embargo múltiple en virtud, segun que se estiende á muchos actos diferentes en especie; y por tanto nada obsta que en una sola potencia haya muchos hábitos diferentes en especie.

Al 3.º que el cuerpo es formado por la figura, como por propia terminacion : pero el hábito no es terminacion de la potencia, sino disposicion para el acto como á su último término; y por eso no puede haber á un mismo tiempo muchos actos de una sola potencia, á no ir el uno comprendido tal vez en otro; como no puede tener muchas figuras un solo cuerpo, sino en cuanto una se comprenda en otra, como el triángulo en el tetrágono. Porque el entendimiento no puede entender á un mismo tiempo muchas cosas (2) en acto; puede empero saber por hábito simultáneamente muchas.

Artículo II. — **Se distinguen los hábitos segun los objetos?**

1.º Parece que los hábitos no se distinguen segun los objetos : porque las cosas contrarias son diferentes en especie; y el mismo hábito de ciencia es de los contrarios, como la medicina *(lo es)* del sano y del enfermo (3). Luego no se distinguen los hábitos segun los objetos diferentes en especie.

2.º Hay diversos hábitos para diversas ciencias. Es así que un mismo objeto de

(1) La edicion romana antigua dice *ad determinationem actus*; y Nicolai propone *terminationem*, que no nos parece aceptable, atendido el contesto y en vista ademas de la unanimidad de todos los códices y ediciones (inclusa la nueva de Roma, que rectifica á las antiguas) en escribir *ad determinatus actus*.

(2) Véase la C. 85, a. 4, de la 1.ª P.; y la nota 2 de la página 696 en el T. 1.º

(3) Es decir, el mismo conocimiento habitual científico es el del estado de salud y el de enfermedad.

estudio pertenece á diversas ciencias, como el naturalista y el astrólogo demuestran que la tierra es redonda, segun se dice (Phys. l. 2, t. 17). Luego los hábitos no se distinguen segun los objetos.

3.º El objeto de un solo acto es único; y un mismo acto puede pertenecer á diversos hábitos de virtudes, si se refiere á diversos fines: como el dar á uno dinero, si es por Dios, pertenece á la caridad; mas, si por pagar una deuda, pertenece á la justicia. Luego un mismo objeto puede pertenecer tambien á diversos hábitos: luego no hay diversidad de hábitos segun la diversidad de objetos.

Por el contrario: los actos difieren en especie segun la diversidad de objetos, como se ha dicho arriba (C. 1, a. 3; y C. 18, a. 2). Pero los hábitos son ciertas disposiciones para los actos. Luego tambien los hábitos se distinguen segun sus diversos objetos.

Conclusion. *Los hábitos se distinguen específicamente: 1.º segun los principios activos de tales disposiciones; 2.º segun su naturaleza; y 3.º segun sus objetos diferentes en especie.*

Responderémos, que el hábito es cierta forma, y es tambien hábito. Puede por consiguiente la distincion de los hábitos considerarse en cuanto la especie, ó segun el modo comun, con que las formas se distinguen en especie, ó segun el propio modo de la distincion de los hábitos. Las formas pues se distinguen unas de otras segun los diversos principios activos, porque «todo agente hace su semejante segun la especie» (1). Mas el hábito importa órden á algo; y todas las cosas, que se denominan segun su órden á algo, se diferencian segun la distincion de aquellas, á que se refieren: y, puesto que el hábito es cierta disposicion ordenada para dos cosas, cuales son *la naturaleza y la operacion* consiguiente á la naturaleza; claro es que *los hábitos se distinguen en especie bajo tres conceptos: 1.º segun los principios activos de tales disposiciones; 2.º segun la naturaleza; 3.º segun los objetos diferentes en especie*, como por lo siguiente se esplicará (2).

Al argumento 1.º dirémos, que en la distincion de las potencias ó áun de los hábitos no se ha de considerar el mismo objeto materialmente, sino la razon del objeto diferente en especie ó áun en género: y, aunque los contrarios en especie difieran por su diversidad de los objetos, milita no obstante la misma razon para conocer á ambos; porque el uno se conoce por el otro. Y por tanto, en cuanto convienen en una misma razon de cognoscible, pertenecen á un solo hábito cognoscitivo.

Al 2.º que el ser la tierra redonda lo demuestran por distinto medio el naturalista y el astrólogo: pues este lo prueba por medios matemáticos, como por las figuras de los eclipses y otros semejantes; mas el naturalista lo demuestra por medio natural, como por el movimiento de los graves hácia el centro, ú otro análogo. Mas toda la fuerza de la demostracion, que es «silogismo que hace saber», como se dice (l. 1, t. 5), depende del medio; y por tanto los diversos medios son como diversos principios activos, segun los cuales se diversifican los hábitos de las ciencias.

Al 3.º que, como dice el Filósofo (Phys. l. 2, t. 89; y Ethic. l. 7, c. 8), «el fin en las cosas operables es como el principio en las demostrativas»; y por consiguiente la diversidad de fines diversifica las virtudes lo mismo que la diversidad de los principios activos: y los mismos fines son tambien objetos de los actos interiores, que pertenecen principalmente á las virtudes, como es notorio por lo dicho arriba (C. 19, a. 1 y 2).

ARTÍCULO III. — **Se distinguen los hábitos segun el bien y el mal?**

1.º Parece que los hábitos no se distinguen segun el bien y el mal: pues el bien y el mal son contrarios; y «es uno mismo el hábito de cosas contrarias», como se ha esplicado (a. 2, arg. 1.º): luego los hábitos no se distinguen segun el bien y el mal.

2.º El bien se convierte con el ente; y

(1) Esto es propiamente exacto respecto de los agentes unívocos, y no en órden á los equívocos, segun ya ántes de ahora hemos tenido más de una ocasion de advertir.

(2) Entiéndese con separacion: no que todos se distingan ó clasifiquen bajo todos tres aspectos; pues basta que la distincion de unos se funde en una, y la de otros en otra de esas tres consideraciones.

así, siendo comun á todos, no puede tomarse como diferencia de alguna especie, segun consta por el Filósofo (Topic. l. 4, c. ult., lug. 66). Del mismo modo pues, siendo el mal privacion y no ente, no puede ser diferencia de ente alguno: luego los hábitos no pueden distinguirse en especie segun el bien y el mal.

3.° Acerca de un mismo objeto sucede que hay diversos hábitos malos, como sobre las concupiscencias la intemperancia y la insensibilidad; y asímismo tambien muchos hábitos buenos, como la virtud humana y la virtud heróica ó la divina, segun manifiesta el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 1). Luego no se distinguen los hábitos segun el bien y el mal.

Por el contrario: el hábito bueno es contrario al hábito malo, como la virtud al vicio. Es así que las cosas contrarias son diversas segun la especie. Luego los hábitos difieren en especie segun la diferencia del bien y el mal.

Conclusion. *Distínguense específicamente los hábitos buenos de los malos, ya* [1] *por su conformidad ó disonancia con la recta razon, ya* [2] *segun su conveniencia ó no con la naturaleza superior ó inferior* (1).

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2), los hábitos se distinguen en especie, no solo segun los objetos y los principios activos, sino tambien en órden á la naturaleza; lo cual sucede de dos modos: 1.° segun lo conveniente á la naturaleza, ó tambien segun la disconveniencia de la misma, y *de este modo se distinguen en especie los hábitos bueno y malo;* pues se llama hábito bueno el que dispone al acto conveniente á la naturaleza del agente, y hábito malo el que dispone al acto no conveniente á la naturaleza: así como los actos de las virtudes convienen á la naturaleza humana, por ser conformes á la razon; y por el contrario los actos de los vicios, como contrarios á la razon, son opuestos á la naturaleza humana. Y así se ve claro que *segun la diferencia del bien y el mal los hábitos se distinguen en especie.* 2.° Distinguiendo los hábitos *segun la naturaleza;* porque *un hábito dispone al acto conveniente á la naturaleza inferior, y otro dispone al acto conveniente á la naturaleza superior:* y de este modo la virtud humana, que dispone al acto conveniente á la naturaleza humana, se distingue de la virtud divina ó la heróica (2), que dispone al acto conveniente á cierta naturaleza superior.

Al argumento 1.° dirémos que el hábito de los contrarios puede ser uno solo, segun que las cosas contrarias convienen en una misma razon: pero nunca sucede que los hábitos contrarios sean de una sola especie, pues la contrariedad de los hábitos es segun razones contrarias; y así es como se distinguen los hábitos segun el bien y el mal, es decir, en cuanto un hábito es bueno y otro malo, y no porque uno sea del bien y otro del mal.

Al 2.° que el bien comun á todo ente no es diferencia constitutiva de especie de hábito alguno; sino cierto bien determinado, que lo es segun la conveniencia á determinada naturaleza, cual es la humana. Y del mismo modo el mal, que es diferencia constitutiva del hábito, no es pura privacion; sino cierta cosa determinada, que repugna á determinada naturaleza.

Al 3.° que muchos hábitos buenos acerca de una misma especie se distinguen segun la conveniencia á diversas naturalezas, como va dicho; pero muchos hábitos malos se distinguen sobre lo mismo, que ha de hacerse, segun las diversas repugnancias respecto de lo que es con-

(1) Se ve pues bien claramente por la distincion consignada en los dos miembros de esta *Conclusion* que no se trata aquí precisa y esclusivamente del concepto de moralidad ó de la bondad y malicia moral de los hábitos (aunque bastante esplícitamente insinuada en el 1.° de aquellos), sino bajo un aspecto comun y genérico de buenos ó malos hábitos naturalmente considerados en su estricta nocion de disposiciones habituales, sin concretarse á su distincion moral de virtuosos ó laudables y viciosos ó censurables.

(2) Es bien sabido que los paganos llamaban semidioses á los héroes, y esto esplica la equiparacion hasta cierto punto de lo divino con lo heróico. Entre nosotros no es admisible tal lenguaje, pues las creencias cristianas no consienten la apoteósis gentílica, que en nada se parece á la divinizacion del hombre por la gracia en virtud y á consecuencia de la humanizacion del divino Verbo, mediante la aplicacion de sus infinitos méritos á la santificacion de sus siervos é imitadores, hasta elevarlos á la beatífica glorificacion: nada hay empero de comun entre esta transformacion sobrenatural y lo que áun hoy se entiende por heroismo, y que no hay para qué detenernos á esplicarlo. Alguien ha dicho que al héroe lo separa del calavera una línea divisoria matemática, llamada éxito: y esto aclara suficientemente el asunto. El éxito y el fracaso distinguen pues ante el vulgo esos dos caractéres estremos, que podrian fácilmente puntualizarse con ejemplos mil al alcance de cualquiera. ¿Hay en esto algo de divino? Y ¿quién ha calificado de héroe á San Diego de Alcalá, v. gr., santificado en el oscuro rincon de una cocina de convento?

forme á la naturaleza: así como á una sola virtud se oponen diversos vicios acerca de la misma materia.

ARTÍCULO IV. — **De muchos hábitos se constituye un solo hábito?**

1.º Parece que un solo hábito se constituye de muchos hábitos: pues aquello, cuya generacion no se perfecciona de una vez sino sucesivamente, parece constituirse de muchas partes; y la generacion de los hábitos no es simultánea, sino sucesiva por medio de muchos actos, como arriba hemos probado (C. 51, a. 3): luego de muchos hábitos se constituye un solo hábito.

2.º El todo se constituye por las partes. Pero á un solo hábito se asignan muchas partes, como establece Tulio (*De invent.* l. 2) muchas partes de fortaleza y de templanza y de otras virtudes: luego un solo hábito se constituye de muchos hábitos.

3.º De una sola conclusion se puede obtener ciencia en acto y en hábito. Es así que muchas conclusiones pertenecen á una sola ciencia total, como á la geometría ó á la aritmética: luego muchos hábitos constituyen uno solo.

Por el contrario: siendo el hábito cierta cualidad, es forma simple. Pero ninguna simple se compone de muchos: luego un solo hábito no es constituido por muchos.

Conclusion. *El hábito es una cualidad simple, no constituida de muchos hábitos, aunque se estienda á muchas cosas en órden á una sola.*

Responderémos que el hábito ordenado á la operacion (1), que es el que ahora principalmente consideramos, es cierta perfeccion de la potencia; y toda perfeccion es proporcionada á su (*objeto*) perfectible. De donde se infiere que, así como la potencia, siendo una sola, se estiende á muchas cosas, segun que convienen en algo único, esto es, en cierta razon general del objeto; del mismo modo tambien el hábito se estiende á muchas cosas, segun que se ordena á algun solo objeto, por ejemplo, á una sola razon especial del objeto, ó á una sola naturaleza, ó á un solo principio, como se ha visto (a. 2). Si consideramos pues el hábito segun á lo que se estiende, hallarémos en él cierta multiplicidad: mas, por cuanto esa multiplicidad va ordenada á algo único, á lo que principalmente se refiere el hábito; resulta que *el hábito es una cualidad simple, no constituida por muchos hábitos, áun cuando se estienda á muchas cosas*; pues un hábito no se estiende á muchas cosas, sino *en órden á una sola*, que le da unidad.

Al argumento 1.º dirémos, que la sucesion en la generacion del hábito no se verifica porque una parte de él se engendre despues de otra, sino por cuanto el sujeto no consigue inmediatamente la disposicion firme y difícilmente movible, y porque primero empieza á existir imperfectamente en el sujeto, y despues se va perfeccionando paulatinamente, como sucede tambien respecto de otras cualidades.

Al 2.º que las partes, que se asignan á cada una de las virtudes cardinales, no son partes integrales constitutivas de un todo; sino partes subjetivas ó potenciales, como se manifestará más adelante (C. 57, a. 6, al 4.º; y C. 48).

Al 3.º que el que en alguna ciencia adquiere por la demostracion la ciencia de una sola conclusion, tiene sí hábito, pero imperfectamente: mas, cuando adquiere por medio de otra demostracion la ciencia de otra conclusion, no se engendra en él otro nuevo hábito diferente, sino que el hábito ántes inherente se hace más perfecto, como que se estiende á más; porque las conclusiones y demostraciones de una sola ciencia están ordenadas, y se derivan una de otra.

(1) A diferencia del que solo se ordena á la naturaleza; y no á la operacion directa é inmediatamente, segun lo espuesto ya repetidamente y con especialidad en el anterior a. 3.

CUESTION LV.

De las virtudes en cuanto á sus esencias.

Debemos tratar ahora, como es consiguiente, de los hábitos en especial: y, por cuanto los hábitos segun lo dicho (C. 54, a. 3) se distinguen por el bien y el mal; hablarémos en primer lugar de los hábitos buenos, que son las virtudes, y de las circunstancias que les acompañan, á saber, los dones, las bienaventuranzas y los frutos; y en segundo de los hábitos malos, que son los vicios y los pecados. Con respecto á las virtudes considerarémos cinco cosas: 1.ª la esencia de la virtud; 2.ª su objeto; 3.ª division de las virtudes; 4.ª causa de la virtud; y 5.ª ciertas propiedades de la misma. En cuanto á la 1.ª investigarémos cuatro asuntos. 1.º La virtud humana es hábito? — 2.º Es hábito operativo? — 3.º Es hábito bueno? — 4.º Definicion de la virtud.

Artículo I. — **La virtud humana es hábito?**

1.º Parece que la virtud humana no es hábito: porque la virtud es «lo último » de potencia», como se dice (De cœlo, l. 1, t. 116); y lo último de cada cosa se reduce á aquel género, del que es lo último, como el punto al género de la línea; luego la virtud se reduce al género de potencia, y no al género de hábito.

2.º San Agustin dice (De lib. arb. l. 2, c. 19 implic. pero espresamente Retract. l. 1, c. 9) que «la virtud es el buen uso » del libre albedrío»; el cual uso del libre albedrío es un acto: luego la virtud no es hábito, sino acto.

3.º Por los hábitos no merecemos, sino por los actos; porque, de no ser así, el hombre merecería continuamente, áun durmiendo. Es así que por las virtudes merecemos. Luego las virtudes no son hábitos, sino actos.

4.º San Agustin dice (De moribus Ecclesiæ, c. 11) que «la virtud es el ór» den del amor», y (Qq. l. 83, q. 30) que «la ordenacion, que se llama virtud, » consiste en gozar de las cosas que se » deben gozar, y usar de las que deben » usarse»; y órden ú ordenacion denota ó acto ó relacion: luego la virtud no es hábito, sino acto ó relacion.

5.º Así como se hallan virtudes humanas, así tambien se ven virtudes naturales. Estas empero no son hábitos, sino ciertas potencias. Luego tampoco las virtudes humanas.

Por el contrario, el Filósofo (Lib. De Præd. c. *De qualit.*) establece que la ciencia y la virtud son hábitos.

Conclusion. *Necesariamente las virtudes humanas son hábitos.*

Responderémos, que virtud denota cierta perfeccion de la potencia; pues la perfeccion de cada cosa se considera principalmente en órden á su fin, y el fin de la potencia es el acto: y por eso se llama perfecta, segun que se determina á su propio acto. Hay empero ciertas potencias, que por sí mismas están determinadas á sus propios actos, como las potencias naturales activas; y por eso tales potencias naturales, segun lo que son por sí mismas, se llaman *virtudes*. Pero las potencias racionales (1), que son propias del hombre, no están determinadas á una sola cosa; sino dispuestas indeterminadamente para muchas, y se determinan á los actos por los hábitos, como se ve por lo dicho arriba (C. 49, a. 4): y por consiguiente *las virtudes humanas son hábitos.*

Al argumento 1.º dirémos, que á veces se llama virtud aquello, á que se dirige la virtud, á saber, ó el objeto de la vir-

(1) En su estricta y propia significacion de discursivas ó raciocinativas, características y esclusivamente propias del hombre.

tud ó su acto, como suele llamarse fe á lo que se cree, otras veces el mismo creer, y algunas el hábito mismo con que se cree. Por lo cual, cuando se dice que « la virtud es lo último de potencia », se toma la virtud por su objeto; pues el máximum de alcance de la potencia es á lo que se llama virtud de la cosa: como, si uno puede llevar un peso de cien libras, y no más; su virtud se gradúa en las cien libras, y no en sesenta. Mas la objecion procedía, como si esencialmente la virtud fuese lo último de potencia.

Al 2.º que el buen uso del libre albedrío se dice ser virtud segun la misma razon, es decir, por cuanto es aquello á que se ordena la virtud como á su propio acto; pues el acto de virtud no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío.

Al 3.º que se dice merecemos en algo de dos modos: 1.º como por el mismo mérito, á la manera que se dice correr la carrera, y de este modo merecemos por los actos; 2.º por algo, como principio de merecer, como cuando se dice que corremos por la potencia motriz, y en este sentido se dice que merecemos por las virtudes y los hábitos.

Al 4.º que se dice virtud el órden ú ordenacion del amor, como aquello á que se dirige la virtud; pues esta es la que ordena en nosotros el amor.

Al 5.º que las potencias naturales estan de suyo determinadas á una sola cosa, mas no así las potencias racionales; y por tanto no hay paridad, como ya se ha dicho.

Artículo II. — **Es la virtud humana hábito operativo?** (1)

1.º Parece que no es propio de la virtud humana el ser hábito operativo; pues dice Tulio (Qq. Tusc. l. 4) que, «así como hay sanidad y hermosura del cuerpo, tambien hay virtud del alma». Pero la sanidad y hermosura no son hábitos operativos: luego tampoco lo es la virtud.

2.º En las cosas naturales se halla virtud no solo para obrar, sino tambien para ser, como lo manifiesta el Filósofo (De cœlo, l. 1), diciendo que « ciertas cosas tienen virtud para existir siempre; mas otras no para existir siempre, sino solo por algun tiempo determinado ». Es así que tal, como es la virtud natural en las cosas naturales, viene á ser la virtud humana en las racionales. Luego la virtud humana asímismo no es solo para obrar, sino tambien para existir.

3.º El Filósofo (Phys. l. 7, t. 17) dice que « la virtud es disposicion de lo perfecto á lo óptimo »; y lo óptimo, á que debe el hombre disponerse por medio de la virtud, es el mismo Dios, como lo prueba San Agustin (De moribus Eccles. c. 36 y 14), al cual se dispone el alma por la asimilacion con el mismo. Luego parece que debe decirse la virtud cierta cualidad del alma en órden á Dios, como asimilativa al mismo, y no en órden á la operacion. No es pues hábito operativo.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 6) que «la virtud de cada ser es la que hace buena su obra».

Conclusion. *La nocion misma de virtud humana entraña en sí el concepto de hábito operativo.*

Responderémos, que la virtud por razon de su mismo nombre importa cierta perfeccion de potencia, como se ha dicho arriba (a. 1): por lo cual, habiendo doble potencia, es á saber, potencia para existir, y potencia para obrar; llámase virtud la perfeccion de una y otra. Pero la potencia para ser está de parte de la materia, que es ente en potencia; mas la potencia para obrar es por parte de la forma, que es principio del obrar, porque « en tanto obra cada ser, en cuanto está en acto »: y en la constitucion del hombre el cuerpo es como la materia y el alma como la forma, siendo con respecto al cuerpo el hombre como los otros animales, y asímismo en cuanto á las fuerzas comunes al alma y al cuerpo. Pero solas aquellas fuerzas, que son propias del alma, como son las racionales, competen á solo el hombre: y así la virtud humana, de que hablamos, no puede pertenecer al cuerpo, sino solamente á lo que es propio del alma. De donde se sigue que la virtud humana no implica órden á su ser, sino más bien á su obrar; y de consiguiente *es de esencia á la virtud humana el que sea un hábito operativo.*

Al 1.º dirémos, que el modo de la accion sigue á la disposicion del agente;

(1) ¿Se ordena á la operacion? ó solo á la perfeccion de la naturaleza? Téngase en cuenta la nota 1, pág. 350.

porque, segun lo que es cada cosa, así obra: y por tanto, como la virtud es el principio de cualquiera operacion, preciso es que preexista segun su virtud en el que obra alguna disposicion conforme. Hace empero la virtud una operacion ordenada; y por consecuencia la misma virtud es cierta disposicion ordenada en el alma, es decir, segun que las propias potencias del alma se ordenan algo entre sí, y á lo que le es estrínseco. Por esto la virtud, en cuanto es una disposicion conveniente del alma, se asemeja á la salud y á la hermosura, que son debidas disposiciones del cuerpo: mas esto no escluye el que la virtud sea tambien principio de la operacion.

Al 2.° que la virtud, que se refiere al existir, no es propia del hombre; sino solo la que se refiere á las obras de la razon, que son propias del hombre.

Al 3.° que, como la sustancia de Dios es su accion, la suma asimilacion del hombre á Dios se verifica mediante alguna operacion. De donde se sigue que, como se ha dicho arriba (C. 3, a. 2), la felicidad ó la bienaventuranza, por la cual el hombre se conforma más con Dios, que es el fin de la humana vida, consiste en la operacion.

ARTÍCULO III. — **La virtud humana es un hábito bueno?** (1)

1.° Parece que no pertenece á la razon de virtud el ser un hábito bueno: porque el pecado siempre se interpreta en mal; pero hay tambien alguna virtud del pecado, segun aquello (I Cor. 15, 16): *la virtud del pecado la ley.* Luego la virtud no siempre es hábito bueno.

2.° La virtud corresponde á la potencia (2); pero esta no solo tiene aptitud para lo bueno, sino tambien para lo malo, segun aquello (L. 5, 22): *¡Ay de vosotros, los que sois valientes para beber vino, y varones esforzados para escanciar embriaguez!* Luego tambien la virtud puede aplicarse á lo bueno y á lo malo.

3.° Segun el Apóstol (II Cor. 12, 9) *la virtud se perfecciona en la enfermedad.* Siendo pues la enfermedad cierto mal; la virtud se estiende, no solo al bien, sino tambien al mal.

Por el contrario, dice San Agustin (De morib. Ecclæs. c. 6): «Nadie dudará »de que la virtud hace al alma muy »buena»; y el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 6) que «la virtud es la que hace bueno al »que la tiene y buena su obra».

Conclusion. *La virtud humana, que es hábito operativo, necesariamente es hábito bueno, y obrador del bien.*

Responderémos que, como se ha dicho arriba (a. 1), la virtud importa perfeccion de la potencia: por consiguiente «la vir»tud de cada cosa se determina á lo úl»timo, á que esta puede *(alcanzar)*», como se dice (De cœlo, l. 1); y lo último, á que puede llegar cualquiera potencia, debe ser bueno, pues todo lo malo revela cierto defecto; por lo cual dice San Dionisio (De div. nom. l. 4, p. 4, lect. 22) que «todo mal es débil»: y de aquí la necesidad de que la virtud de cualquier cosa se diga en órden al bien: de donde se sigue que *la virtud humana, que es hábito operativo, es un hábito bueno, y operativo del bien.*

Al argumento 1.° dirémos, que á semejanza de lo perfecto el bien se llama metafóricamente tal en los malos; pues decimos perfecto hurtador ó ladron, y buen ratero ó ladron, como lo manifiesta el Filósofo (Met. l. 5, t. 21): y conforme á esto mismo se dice metafóricamente virtud en los malos, en cuyo sentido se dice «la ley virtud del pecado», á saber, en cuanto por la ley se aumenta ocasionalmente el pecado, y puede llegar á su *(término)* máximo de potencia.

Al 2.° que el mal de la ebriedad y de la demasiada bebida, consiste en el defecto del órden de la razon. Mas sucede que con defecto de la razon coexiste alguna potencia inferior perfecta para lo que es de su género, áun con repugnancia ó defecto de la razon; pero la perfeccion de la tal potencia, por ser con defecto de la razon, no puede llamarse virtud humana.

Al 3.° que la razon se muestra tanto más perfecta, cuanto puede vencer ó tolerar mejor las debilidades del cuerpo y

(1) Disposicion habitual á obrar bien ó para la práctica del bien.

(2) Viene á ser la potencia misma perfeccionada, segun se colige de lo anteriormente espuesto y más esplícitamente aún de lo que se dice en este mismo artículo.

de las partes inferiores: y por esto se dice que la virtud humana, que se atribuye á la razon, se perfecciona en la enfermedad, no de la razon, sino en la enfermedad del cuerpo y de las partes inferiores.

ARTÍCULO IV. — **Se define convenientemente la virtud?**

1.° Parece que no es conveniente la definicion, que suele darse de la virtud, diciendo que «es una buena cualidad de »la mente, por la cual se vive con recti»tud, de la que ninguno usa mal, y que »Dios obra en nosotros sin nosotros»: porque la virtud es la bondad del hombre, la misma que «hace bueno al que »la tiene»; mas la bondad no parece que sea buena, como ni la blancura es blanca (1). Luego inconvenientemente se dice que «la virtud es una buena cua»lidad».

2.° Ninguna diferencia es más comun que su género, puesto que es divisiva del género; pero el bien es más comun que la cualidad, pues se convierte con el ente: luego el bien no debe incluirse en la definicion de la virtud, como diferencia de cualidad.

3.° Como dice San Agustin (De Trin. l. 12, c. 3), «cuando ocurre primeramente »algo, que no nos es comun con las bes»tias, eso pertenece á la mente». Es así que hay ciertas virtudes áun de las partes irracionales, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 10). Luego no toda virtud es «bue»na cualidad de la mente».

4.° La rectitud parece pertenecer á la justicia; por lo que los mismos se dicen rectos que justos. Mas la justicia es una especie de virtud: luego inconvenientemente se ingiere lo recto en la definicion de la virtud, diciendo, por la cual se vive rectamente.

5.° Cualquiera que se ensoberbece de algo, usa mal de ello. Pero hay muchos que se ensoberbecen con la virtud; pues dice San Agustin en la Regla que «la »soberbia áun á las buenas obras pone »asechanzas, para destruirlas». Luego es falso que ninguno usa mal de la virtud.

6.° El hombre se justifica por la virtud; y San Agustin (sobre aquello de San Juan, c. 14: *hará cosas mayores que estas*) dice (implic. tract. 27, y más espresamente Serm. 15 de verbis Apost. c. 11): «el que te creó sin tí, no te justificará »sin tí». Luego inconvenientemente se dice que, «Dios obra en nosotros sin nos»otros la virtud».

Por el contrario está la autoridad de San Agustin, de cuyas palabras se colige la antedicha definicion (y principalmente De lib. arb.; y cont. Julian. l. 4, c. 3; y sobre el Ps. 118: *hice el juicio*, etc., c. 26).

Conclusion. *La virtud es una buena cualidad ó hábito de la mente, por el cual se vive con rectitud, del que ninguno usa mal, y que Dios obra en nosotros sin nosotros: definicion conveniente, por cuanto abraza perfectamente toda la esencia de la virtud.*

Responderémos, que *esta definicion abraza perfectamente toda la razon de la virtud:* pues la perfecta razon de cada cosa se colige de todas sus causas, y la definicion antedicha comprende todas las causas de la virtud; porque la causa formal de la virtud, como la de cualquier otra cosa, se toma de su género y diferencia, cuando se dice buena cualidad; pues el género de virtud es *cualidad*, y su diferencia *lo bueno.* Sería empero más conveniente la definicion, si en lugar del hábito de cualidad se pusiese, que es su género próximo. Mas la virtud no tiene materia *(ex qua)* de la cual, así como ni otros accidentes; sino materia *(circa quam)* acerca de la cual, y materia *(in qua)* en la cual, que es el sujeto. La materia *acerca de la cual* es el objeto de la virtud, que no pudo ponerse en dicha definicion, porque por el objeto se determina la virtud á la especie; y aquí se asigna la definicion de la virtud en comun, por lo cual se pone el sujeto en lugar de la causa material, al decirse que «es buena cualidad de la mente». Pero, como el fin (2) de la virtud es el hábito operativo, resulta que es la misma operacion. Debe empero notarse que algunos de los hábitos operativos son siempre para lo malo, como los hábitos viciosos; y otros unas veces para lo bueno y otras para lo malo, como la opinion se refiere á lo ver-

(1) Porque más bien parece graduarse por la consideracion del más y el ménos, lo cual se refiere á la cantidad y no á la cualidad.

(2) El complemento perfectivo.

dadero y á lo falso: mas la virtud es un hábito, que se refiere siempre al bien; y por lo tanto, para que se distinga la virtud de otras *(cualidades)*, que siempre se refieren al mal, se dice, «por la cual »rectamente se vive»; y, para distinguirla de aquellas, que unas veces se refieren á lo bueno y otras á lo malo, se añade, «de la que ninguno usa malamen»te»; y, por ser Dios la causa eficiente de la virtud infusa, de la cual se da la definicion, se agrega «la cual Dios obra »en nosotros sin nosotros», condicion, cuya supresion hará que lo demas de la definicion sea comun á todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas.

Al argumento 1.° dirémos, que lo primero, de que se hace cargo el entendimiento, es el ente; por lo cual á todo cuanto nosotros aprendemos, le atribuimos la propiedad de ser ente, y por consecuencia la de ser uno solo y bueno, conceptos que se convierten con el ente. Por eso decimos que la esencia es ente y una y buena; y que la unidad es ente y una y buena; y lo mismo la bondad. Mas esto no tiene lugar en las formas especiales, como la blancura y la salud; pues no todo lo que aprendemos, se comprende bajo la razon de blanco y de sano. Sin embargo debemos considerar que, así como los accidentes y las formas no subsistentes se llaman entes, no porque los mismos existan por sí, sino porque en ellos hay algo; así tambien se llaman buenos ó únicos, no ciertamente por alguna bondad ó unidad, sino porque hay en ellos algo bueno ó único. Asímismo pues se dice buena la virtud, porque en ella hay algo bueno.

Al 2.° que el bien, de que se habla en la definicion de la virtud, no es el bien comun, que se convierte con el ente, tenido en más que cualidad; sino el bien de la razon, segun lo que dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22) que «el bien del alma es segun la razon »de su ser».

Al 3.° que la virtud no puede existir en la parte irracional del alma, sino en cuanto participa de la razon (1), como se dice (Ethic. l. 1, c. ult.); y por tanto la razon ó la mente es el propio sujeto de la virtud humana.

Al 4.° que la justicia es la propia rectitud que se establece acerca de las cosas esteriores, de que usa el hombre, las cuales son materia propia de la justicia, como se manifestará más adelante (C. 60, a. 3; y 2.ª-2.ᵉ, C. 67, a. 1 y 2): pero la rectitud, que implica órden al fin debido y á la ley divina, que es la regla de la voluntad humana, como se ha dicho arriba (C. 19, a. 4), es comun á toda virtud.

Al 5.° que puede alguno usar mal de la virtud como de objeto, como si siente mal de la virtud, ó la odia, ó de ella se envanece; mas no como de principio del uso, es decir, de modo que sea malo el acto de la virtud.

Al 6.° que la virtud infusa es causada en nosotros por Dios sin nuestra cooperacion, mas no sin nuestro consentimiento; y así se debe entender eso de que «Dios »la obra en nosotros sin nosotros». Mas las cosas, que nosotros hacemos por nosotros mismos, Dios las causa en nosotros, no sin que nosotros obremos; pues él mismo obra en toda voluntad y naturaleza.

(1) Es decir, en la sensitiva ó apetitiva, tanto concupiscible como irascible, que se somete algun tanto á la razon; mas de ningun modo en la vegetativa, que en nada obedece á su imperio, ni por consiguiente es susceptible de virtud en su sentido actualmente usado, como el mismo Filósofo observa. Véase la nota 1, página 322.

CUESTION LVI.

Sujeto de la virtud.

Considerarémos ahora el sujeto de la virtud, é investigarémos seis cosas: 1.ª Está la virtud en la potencia del alma como en su sujeto? — 2.ª Puede existir una sola virtud en muchas potencias? — 3.ª Puede ser el entendimiento sujeto de la virtud? — 4.ª Y las *(potencias)* irascible y concupiscible? — 5.ª Pueden serlo las fuerzas aprensivas sensitivas? — 6.ª Y la voluntad?

ARTÍCULO I. — **Está la virtud en la potencia del alma como en su sujeto?**

1.º Parece que la virtud no está en la potencia del alma como en su sujeto: pues dice San Agustin (De lib. arb. l. 2, c. 19) que «la virtud es, por la que se »vive rectamente»; y el vivir no se verifica por la potencia del alma, sino por su esencia: luego la virtud no está en la potencia del alma, sino en su esencia.

2.º Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 6): «la virtud es la que hace bueno al que la »tiene y buena su obra». Pero, así como la obra se constituye por la potencia (1), así el que tiene virtud se constituye tal por la esencia del alma. Luego la virtud no pertenece más á la potencia del alma que á su esencia.

3.º La potencia es de la segunda especie de cualidad: mas la virtud es cierta cualidad segun lo dicho (C. 55, a. 4; y C. 49, a. 1), y no hay cualidad de cualidad. Luego la virtud no está en la potencia del alma como en sujeto.

Por el contrario: «la virtud es lo úl»timo de la potencia», como se dice (De cœlo, l. 1, t. 116) (2); y lo último está en aquello, de que es lo último; luego la virtud está en la potencia del alma.

Conclusion. *La virtud humana está en la potencia del alma como en su sujeto.*

Responderémos, que es manifiesto que la virtud pertenece á la potencia del alma por tres razones: 1.ª por la misma razon de virtud, que importa perfeccion de la potencia; y la perfeccion está en aquello, de que lo es; 2.ª porque es un hábito operativo, como se ha dicho arriba (C. 55, a. 2); y toda operacion procede del alma por medio de alguna potencia; y 3.ª porque dispone á lo mejor, y lo mejor es el fin, que ó es la operacion del ser, ó algo conseguido por la operacion emanada de la potencia. De donde se sigue que *la virtud humana está en la potencia del alma como en su sujeto.*

Al argumento 1.º dirémos que el vivir se toma en dos sentidos: porque unas veces se llama vivir al mismo ser viviente (3), y en este concepto pertenece á la esencia del alma, que es el principio de ser para el viviente; y otras se dice vivir la operacion del viviente, y así se vive rectamente con la virtud, en cuanto por ella obra uno con rectitud.

Al 2.º que el bien ó es el fin, ó se dice tal en órden al fin; y por tanto, consistiendo el bien del que obra en la operacion, por lo mismo que la virtud hace bueno al que la practica, se refiere á la operacion y consecuentemente á la potencia.

Al 3.º que un accidente se dice que está en otro como en sujeto, no porque

---

(1) Por ser la potencia el principio próximo de la operacion, como á su vez la esencia lo es de la potencia misma, que de ella emana.

(2) Si bien él habla allí de la virtud física, y no de la moral precisamente; como tampoco dice espresamente que sea lo último de la potencia, sino solo «su esceso» ó superabundancia ó «por comparacion al estremo de lo escesivo».

(3) El hecho mismo de tener vida ó ser viviente ó estar vivo.

un accidente por sí mismo pueda ser base de otro, sino porque un solo accidente está inherente á la sustancia mediante otro accidente; como el color al cuerpo mediante la superficie, por lo cual se dice que la superficie es el sujeto del color: y en este sentido se dice que la potencia del alma es el sujeto de la virtud.

ARTÍCULO II. — **Puede haber una sola virtud en muchas potencias?**

1.° Parece que una sola virtud puede residir en muchas (1) potencias: pues los hábitos se dan á conocer por los actos (2); y un solo acto emana diversamente de diferentes potencias, como el andar procede de la razon como directora, y de la voluntad como motora, y de la potencia motriz como ejecutora: luego tambien un solo hábito de virtud puede existir en muchas potencias.

2.° Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 4) que para la virtud se requieren tres cosas: saber, querer y obrar establemente. Pero el saber pertenece al entendimiento y el querer á la voluntad. Luego la virtud puede existir en muchas potencias.

3.° La prudencia está en la razon, puesto que es «la recta razon de lo »practicable», como se dice (Ethic. l. 6, c. 5); y está tambien en la voluntad, porque no puede existir con la razon depravada, segun en el mismo libro (c. 12) se dice: luego una sola virtud puede existir en dos potencias.

Por el contrario: la virtud está en la potencia del alma como en sujeto: y, pues que un mismo accidente no puede estar en muchos sujetos; tampoco una sola virtud puede estar en muchas potencias del alma.

Conclusion. *Es imposible que una sola virtud* [1] *esté por igual en dos potencias; pero* [2] *puede estarlo de diferente modo en muchas con cierta coordinacion.*

Responderémos, que el estar una cosa en dos puede suceder de dos modos: 1.° existiendo *por igual en ambas*, y de este modo *es imposible que exista una sola virtud en dos potencias*; porque la diversidad de las potencias se toma de las generales condiciones de los objetos, y la de los hábitos de las especiales: de donde se sigue que, do quiera hay diversidad de potencias, hay diversidad de hábitos; mas no al contrario. 2.° Puede estar algo en dos ó en muchas cosas, *no por igual, sino con cierto órden*; y de este modo *una sola virtud puede pertenecer á muchas potencias*, de modo que en una esté principalmente, y de esta se estienda á las otras por modo de difusion (3), ó á manera de disposicion, segun que una potencia es movida por otra, y tambien segun que una potencia recibe *(algo)* de otra.

Al argumento 1.° dirémos, que un mismo acto no puede pertenecer igualmente y con el mismo órden á diversas potencias, sino en diversos conceptos y con diverso órden.

Al 2.° que el saber se preexige para la virtud moral, en cuanto esta obra segun la recta razon; pero esencialmente la virtud moral consiste en apetecer (4).

Al 3.° que la prudencia realmente está en la razon como en sujeto; pero presupone la rectitud de la voluntad como principio, segun se dirá despues (a. 3; y C. 57, a. 4.)

ARTÍCULO III. — **Puede ser el entendimiento sujeto de la virtud?**

1.° Parece que el entendimiento no es sujeto de la virtud; pues dice S. Agustin (de Morib. Ecclæs. c. 15) que «toda »virtud es amor»; y el sujeto del amor no es el entendimiento, sino solo la fuerza apetitiva: luego ninguna virtud reside en el entendimiento.

2.° La virtud se ordena al bien, como se ve por lo antedicho (C. 55, a. 3); y el bien no es objeto del entendimiento, sino de la virtud apetitiva: luego el sujeto de la virtud no es el entendimiento, sino la virtud apetitiva.

3.° «La virtud es la que hace bueno

(1) La edicion de Nápoles (con García y algun otro) pone *duabus* (dos) en vez de *pluribus*, que hallamos comunmente.

(2) Como la causa por sus efectos, toda vez que los hábitos on las causas próximas de sus respectivos actos.

(3) Comunicándolas ó como transmitiéndoles sus propiedades ó su influencia, ó como predispositiva á ellas, es decir, á las que residen en otras potencias diversas.

(4) En el apetito, á que se refieren la presencia y la tendencia al bien, ó respectivamente la fuga y repulsion del mal.

» al que la tiene», como dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 6); mas el hábito, que perfecciona el entendimiento, no hace bueno al que lo tiene; pues no se llama bueno el hombre por la ciencia ó por el arte: luego el entendimiento no es sujeto de la virtud.

Por el contrario: la mente es lo que sobre todo se llama entendimiento (1). Es así que el sujeto de la virtud es la mente, como consta por la definicion ántes aducida (C. 55, a. 4). Luego el entendimiento es sujeto de la virtud.

Conclusion. *Los hábitos, que constituyen la facultad de obrar y de obrar rectamente (como hace la justicia)* [1] *son verdaderas virtudes; mas los que solo habilitan para el acto bueno (como el de la gramática)* [2] *no son virtudes en absoluto, sino accidentalmente: el entendimiento en sí mismo, no solo práctico, sino áun especulativo y fuera de todo órden á la voluntad* [3] *puede ser sujeto del hábito llamado virtud solo en algun concepto: y solo la voluntad* [4] *ó alguna potencia, en cuanto movida por ella, puede ser sujeto del hábito llamado virtud en absoluto, como asímismo* [5] *el entendimiento en este último sentido ó en cuanto á su órden á la voluntad.*

Responderémos que, como se ha dicho arriba (ibid), «la virtud es un hábito, del » que alguno usa bien (2)». Empero un hábito se ordena al acto bueno de dos modos: 1.° en cuanto por tal hábito adquiere el hombre facultad para el acto bueno, como por el hábito de la gramática tiene el hombre facultad de hablar bien, sin que por eso haga la gramática que el hombre hable bien siempre; porque puede el gramático decir barbaridades ó solecismos, y la misma razon hay en otras ciencias y artes; 2.° algun hábito no solo da facultad para obrar bien, sino que tambien hace que uno use rectamente de tal facultad, como la justicia no solo hace que el hombre tenga pronta voluntad para obrar lo justo, sino que le hace ademas obrar justamente: y, por cuanto bien, así como ente, no se llama simplemente algo segun lo que tiene potencia, sino por lo que es en acto; de aquí el decirse en absoluto por tales hábitos que el hombre obra el bien y es bueno, como que es justo y moderado, y así de otras cosas semejantes. Así es que, como «la virtud es la que hace bueno al » que la tiene, y buena su obra»; semejantes hábitos se llaman simplemente virtudes, porque hacen buena la obra en acto, y simplemente hacen bueno al que la tiene. Mas los primeros hábitos no se llaman absolutamente virtudes, porque no hacen buena la obra sino en cierta facultad, ni simplemente bueno al que la tiene: pues no se llama simplemente bueno á un hombre, solo porque es sabio ó artista, sino que se le llama bueno solo relativamente, por ejemplo, buen gramático ó buen fabricante; y por esto las más de las veces la ciencia y el arte se clasifican por oposicion á la virtud, y alguna vez se llaman virtudes, como se hace ver (Ethic. l. 6, c. 2) (3). *El sujeto pues del hábito, que se llama virtud* secundum quid, *puede ser el entendimiento, no solo práctico sino tambien el especulativo, prescindiendo de todo órden á la voluntad;* pues de este modo Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 3) establece que la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, y áun el arte, son virtudes intelectuales. *Mas el sujeto del hábito llamado absolutamente* (simpliciter) *virtud no puede ser sino la voluntad, ó alguna otra potencia, segun que es movida por la voluntad.* La razon de esto es, porque la voluntad mueve á todas las otras potencias, que de alguna manera son racionales para sus actos propios, como arriba se ha probado (C. 9, a. 1): y así el que el hombre obre bien de hecho es debido á que tiene buena voluntad; y de consiguiente *la virtud, que hace obrar bien en el acto y no solo en la facultad, debe hallarse ó en la misma voluntad, ó en alguna potencia como movida por la voluntad.* Sucede empero que la voluntad mueve al entendimiento, lo mismo que á otras potencias; pues considera

(1) Bajo el nombre de mente suele tambien designarse el alma misma; pero con preferencia se significa su facultad intelectiva, esto es, el entendimiento.

(2) Mejor «por el que se vive rectamente y del que nadie usa mal», segun testualmente dice San Agustin en su definicion.

(3) «Segun la interpretacion de Santo Tomás»: palabras insertas en el testo, aunque entre paréntesis, en algunas ediciones, como las de Nápoles y de Drioux; lo cual no nos parece conveniente por las razones insinuadas en la nota 2, pág. 258.

uno algo en acto, porque quiere: razon por la que *el entendimiento, segun se ordena á la voluntad, puede ser sujeto de la virtud propiamente dicha;* y de este modo *el entendimiento especulativo ó la razon es sujeto de la fe*, pues se mueve el entendimiento á asentir á las cosas, que son de fe, por imperio de la voluntad, dado que ninguno cree sino queriendo *(creer)*. Mas *el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia:* pues, siendo la prudencia «la recta razon de »lo practicable» se requiere para la prudencia que el hombre esté bien dispuesto para los principios de esta razon de lo que ha de hacerse, que son los fines, para los cuales el hombre está bien dispuesto por la rectitud de la voluntad, como para los principios de lo especulativo por la luz natural del entendimiento agente. Por lo tanto, así como el sujeto de la ciencia, que es «la »recta razon de las cosas especulati»vas», es el entendimiento especulativo en órden al entendimiento agente; del mismo modo el sujeto de la prudencia es el entendimiento práctico en órden á la voluntad recta.

Al argumento 1.° dirémos, que la frase de S. Agustin debe entenderse de la virtud propiamente dicha; no porque toda virtud tal sea simplemente amor, sino porque depende en algo del amor, en cuanto depende de la voluntad, cuya primera afeccion es el amor, como ya se dijo (C. 55, a. 2).

Al 2.° que el bien de cada uno es su fin: y por tanto, como lo verdadero es el fin del entendimiento, conocer lo verdadero es buen acto del entendimiento; y en su consecuencia el hábito, que perfecciona el entendimiento para conocer lo verdadero, ora sea en las cosas especulativas, ora en las prácticas, se llama virtud.

Al 3.° que aquel razonamiento se refiere á la virtud simplemente dicha.

ARTÍCULO IV. — **¿Lo irascible y lo concupiscible son sujeto de la virtud?**

1.° Parece que lo irascible y lo concupiscible no pueden ser sujeto de la virtud: porque estas fuerzas son comunes á nosotros y á los brutos; y ahora hablamos de la virtud, segun que es propia del hombre, que es como se dice virtud humana (1). No pueden por consiguiente ser sujeto de la virtud humana lo irascible y lo concupiscible, que son partes (2) del apetito sensitivo, segun se ha dicho (P. 1.ª, C. 81, a. 2).

2.° El apetito sensitivo es fuerza, que usa de órgano corporal. Mas el bien de la virtud no puede estar en el cuerpo del hombre; pues dice el Apóstol (Rom. 7, 18): *sé que no habita en mi carne el bien.* Luego el apetito sensitivo no puede ser sujeto de la virtud.

3.° San Agustin prueba que «la virtud »no está en el cuerpo sino en el alma, »por cuanto el cuerpo es regido por el »alma. De donde se sigue que el que al»guno use bien del cuerpo se refiere todo »al alma: como, si un cochero, obede»ciéndome á mí, rige bien los caballos »que dirige; todo esto á mí se debe». Pero, así como el alma rige al cuerpo, así tambien la razon rige al apetito sensitivo: luego todo es debido á la parte racional, si lo irascible y lo concupiscible son rectamente dirigidos: y, pues «la »virtud es por la que se vive bien», como se ha dicho arriba (C. 55, a. 4), la virtud por consiguiente no está en lo irascible y concupiscible, sino solo en la parte racional.

4.° «El principal acto de la virtud mo»ral es la eleccion», como se dice (Ethic. l. 7, c. 13); la cual por cierto no es acto de la irascible ó (3) de la concupiscible, sino de la razon, como queda dicho (C. 13, a. 1): luego la virtud moral no está en lo irascible ó concupiscible, sino en la razon.

Por el contrario: la fortaleza se atribuye á lo irascible, y la templanza á lo concupiscible; por lo cual dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 10) que estas virtudes «son de las partes irracionales».

Conclusion. *Lo irascible y concupiscible* [1], *segun que participan de la razon ó pueden naturalmente obedecerla, pueden*

(1) En el mismo sentido, en que se entienden los actos propiamente humanos (ó voluntarios) en el lenguaje moral y escolástico.

(2) Con mucha frecuencia da metafóricamente Aristóteles el nombre de partes á las potencias del alma.

(3) El códice de Alcañiz pone *et* (y) por *vel* (o): desde luego aparece preferible la disyuntiva *vel*, que en efecto vemos unánimemente adoptada en todos los impresos.

ser sujeto de la virtud humana; no siendo esta en dichas potencias [2] *otra cosa que cierta habitual conformidad de las mismas con la razon.*

Responderémos, que lo irascible y lo concupiscible pueden considerarse de dos modos: 1.° *secundum se*, ó segun su esencia, en cuanto son partes del apetito sensitivo, y de este modo no les compete el ser sujeto de la virtud; 2.° *en cuanto participan de la razon, por ser naturalmente destinadas á obedecerla*, y de este modo *lo irascible ó concupiscible puede ser sujeto de la virtud humana:* porque así es principio del acto humano, en cuanto participa de la razon, y en estas potencias es necesario establecer virtudes. Y en efecto es evidente que hay algunas virtudes en lo irascible y concupiscible: porque el acto, que emana de una potencia, segun que es movida por otras, no puede ser perfecto, á ménos que ambas estén bien dispuestas al acto; así como el acto de un artífice no puede ser conveniente, si el mismo artífice no está bien dispuesto para obrar, y tambien su mismo instrumento. En las cosas pues, sobre que actúan lo irascible y concupiscible como movidos por la razon, es preciso que exista algun hábito, que perfeccione para bien obrar, no solo en la razon, sí tambien en lo irascible y concupiscible: y, puesto que la buena disposicion de la potencia, que mueve movida, se estima segun la conformidad con la potencia movente; por eso *la virtud, que reside en la irascible y concupiscible, no es otra cosa que cierta habitual conformidad de estas potencias con la razon.*

Al argumento 1.° dirémos, que las (*potencias*) irascible y concupiscible, consideradas (*secundum se*) en sí mismas y como partes del apetito sensitivo, son comunes á nosotros y á los brutos; pero, segun que son racionales por participacion, como obedientes á la razon, así son propias (1) del hombre; y en tal concepto pueden ser sujeto de la virtud humana.

Al 2.° que, así como la carne del hombre por sí no tiene el bien de la virtud, y sin embargo se hace instrumento del acto virtuoso, en cuanto, moviéndola la razon, exhibimos nuestros miembros al servicio de la justicia; del mismo modo tambien lo irascible y concupiscible de sí no tienen el bien de la virtud, sino más bien la infeccion del fómes (2); mas, en cuanto se conforman con la razon, así se engendra en ellos el bien de la virtud moral.

Al 3.° que es distinto el modo de regir el alma al cuerpo de aquel, con que la razon rige á lo irascible y concupiscible. El cuerpo en efecto obedece al alma *ad nutum* (3) sin contradiccion respecto de aquellas cosas, en que naturalmente debe ser movido por el alma: por lo cual dice Aristóteles (Politic. l. 1, c. 3) que «el »alma rige al cuerpo con principado des»pótico», esto es, como señor á siervo, y por eso todo movimiento del cuerpo se refiere al alma; por cuya razon en el cuerpo no hay virtud, sino solo en el alma. Empero lo irascible y lo concupiscible no obedecen *ad nutum* á la razon, sino que tienen propios movimientos suyos, con los cuales algunas veces la contrarían: por lo que en el mismo libro (ibid.) dice Aristóteles que «la razon rige á lo iras»cible y concupiscible con principado po»lítico», es á saber, con el que se rige á los hombres libres, que tienen en algunas cosas propia voluntad. Por esto mismo pues debe haber en lo irascible y concupiscible algunas virtudes, con las cuales se dispongan bien para el acto.

Al 4.° que en la eleccion hay dos cosas: la intencion del fin, que pertenece á la virtud moral; y la preaceptacion de lo concerniente al fin, lo cual pertenece á la prudencia, como se dice (Ethic. l. 6, c. 2 y 5): y el que tenga recta intencion del fin respecto de las pasiones del alma se verifica por la buena disposicion de lo irascible y concupiscible; por cuya razon las virtudes morales acerca de las pasiones están en lo irascible y concupiscible, mas la prudencia está en la razon.

(1) Esclusivamente y como peculiares y características ó distintivas: propiamente humanas.

(2) El estímulo ó incentivo y propension al mal, consecuencia de la corrupcion ó perturbacion de la naturaleza por efecto del pecado original.

(3) Ciega é irresistiblemente á su intimacion en todo, á escepcion únicamente de las funciones vegetativas ó nutritivas (conforme á lo dicho en la nota 1, pág. 326); y en parte tambien de las sensitivas, como es de observar en la transmision y consiguiente percepcion de las sensaciones, independiente de la voluntad y una vez verificada la impresion de lo sensible en los órganos.

ARTÍCULO V. — **Las fuerzas aprensivas sensitivas son sujeto de la virtud?**

1.º Parece que en las fuerzas sensitivas aprensivas interiormente puede haber alguna virtud : porque el apetito sensitivo puede ser sujeto de la virtud, en cuanto obedece á la razon; y las fuerzas sensitivas aprensivas interiormente obedecen á la razon; pues por imperio de la razon obran la imaginativa, la cogitativa y la recordativa (1): luego en estas fuerzas puede haber virtud.

2.º Así como el apetito racional, que es la voluntad, puede ser impedido ó tambien ayudado en su acto por el apetito sensitivo; así tambien el entendimiento ó la razon puede serlo por las predichas fuerzas. Así pues como en las fuerzas sensitivas apetitivas puede haber virtud, del mismo modo en las aprensivas.

Por el contrario, todas las virtudes ó son intelectuales ó morales, como se dice (Ethic. l. 2, c. 1) : mas todas las virtudes morales están en la parte apetitiva ; y las intelectuales en el entendimiento ó la razon, como se ve (Ethic. l. 6, c. 1). No hay pues virtud alguna en las fuerzas sensitivas aprensivas interiores.

Conclusion. *En las fuerzas sensitivas aprensivas internas* [1] *hay algunos hábitos; los cuales sin embargo* [2] *no pueden llamarse virtudes.*

Responderémos, que *en las fuerzas sensitivas aprensivas internas se reconocen algunos hábitos*, como se prueba principalmente por lo que dice Aristóteles (lib. De memor. c. 2) y es «que en recor»dar una cosa despues de otra obra la »costumbre, que es como cierta natura»leza». Empero el hábito consuetudinal no es otra cosa que la disposicion adquirida por la costumbre, que es á manera de naturaleza. Por lo cual, hablando Tulio de la virtud en su Retórica (ibid. arg. 3.º), dice que «es un hábito á modo »de naturaleza, conforme con la razon». En el hombre sin embargo lo que se adquiere por la costumbre en la memoria y en otras fuerzas sensitivas aprensivas, no es hábito *(per se)* de suyo, sino algo anejo á los hábitos de la parte intelectiva, como se ha dicho ántes (a. 2; y C. 50, a. 4, al 3.º). Pero, *si hay algunos hábitos en tales fuerzas, estos no pueden llamarse virtudes;* pues la virtud es hábito perfecto, por el que nada más se hace que practicar el bien: por lo cual es necesario haya virtud en aquella potencia, que es consumativa de la buena obra. Mas el conocimiento de lo verdadero no se consuma en las fuerzas sensitivas aprensivas; sino que tales fuerzas son como preparatorias al conocimiento intelectivo : y por tanto en semejantes fuerzas no hay virtudes, por las cuales se conoce lo verdadero; sino más bien en el entendimiento, ó en la razon.

Al argumento 1.º dirémos, que el apetito sensitivo respecto de la voluntad, que es el apetito de la razon, es como movido por él; y por tanto la operacion de la virtud apetitiva se consuma en el apetito sensitivo, por lo cual el apetito sensitivo es sujeto de la virtud. Mas las virtudes sensitivas aprensivas más bien se han como motoras (2) respecto del entendimiento, porque «las fantasmas »se refieren al alma intelectiva, como »los colores á la vista», segun se dice (De anima, l. 3, t. 18); y por consiguiente la obra del conocimiento se termina en el entendimiento, y así las virtudes cognoscitivas están en el mismo entendimiento ó en la razon.

Y con esto se da solucion evidente al 2.º

Al 3.º que la memoria no se establece como parte de la prudencia, al modo que la especie es parte del género, como si dijéramos que la misma memoria es cierta virtud por sí; sino porque uno de los requisitos para la prudencia es la bondad de la memoria, viniendo á ser en cierto modo como una parte integral.

ARTÍCULO VI. — **Puede ser la voluntad sujeto de la virtud?**

1.º Parece que la voluntad no es sujeto de alguna virtud : porque para lo que conviene á la potencia por su misma razon de potencia no se requiere hábito

(1) Que con el sentido comun son los cuatro llamados sentidos internos. V. 1.ª P., C. 78, a. 4.

(2) Que de ellas recibe y por ellas perfecciona la obra del conocimiento perfecto; y por lo mismo así lo mueven, al propio tiempo que le sirven.

alguno; y pertenece á la razon misma de la voluntad, por estar en la razon segun Aristóteles (De anima, l. 3, t. 42), el que tienda ó se dirija á lo que es bueno segun la razon, á lo cual se ordena toda virtud; pues cada cosa apetece naturalmente su propio bien: porque virtud es «un hábito á modo de naturaleza, » conforme con la razon», como dice Tulio en su Retórica (De invent. l. 2). Luego la voluntad no es sujeto de la virtud.

2.° Toda virtud ó es intelectual ó moral, como se dice (Ethic., l. 1, c. últ.; y l. 2. c. 1). Mas la virtud intelectual está como en sujeto en el entendimiento y en la razon, pero no en la voluntad; y la virtud moral está tambien como en sujeto en lo irascible y concupiscible, què son racionales por participacion. Luego ninguna virtud reside en la voluntad como en sujeto.

3.° Todos los actos humanos, á los cuales se ordenan las virtudes, son voluntarios. Si pues respecto de algunos actos humanos hay alguna virtud en la voluntad, la habrá tambien por lo mismo respecto de todos ellos: por consiguiente ó no habrá en ninguna otra potencia virtud alguna, ó dos virtudes se ordenarán á un mismo acto, lo cual parece inconveniente: la voluntad por lo tanto no puede ser sujeto de la virtud.

Por el contrario: mayor perfeccion se requiere en el que mueve que en el movido. Es así que la voluntad mueve lo irascible y lo concupisbible. Luego con mucha más razon debe haber virtud en la voluntad que en lo irascible y concupiscible.

Conclusion. *La voluntad* [1], *que no há menester virtud que la perfeccione en cuanto al órden á su objeto, no puede en este concepto ser sujeto de alguna virtud; pero* [2] *las virtudes, que ordenan el afecto del hombre á Dios ó al prójimo, están en la voluntad como en sujeto.*

Responderémos que, pues por medio del hábito se perfecciona la potencia para obrar; en aquello necesita la potencia de hábito perficiente para obrar (el cual hábito es precisamente la virtud), en que al efecto no basta la propia razon de potencia; y la razon propia de toda potencia se considera en órden al objeto: de donde se sigue que, siendo segun lo dicho (C. 1, a. 2, al 3.°; y C. 8, a. 5 al 2.°) el objeto de la voluntad el bien de la razon, perfeccionado á la *(misma)* voluntad; *en cuanto á esto no necesita la voluntad de virtud, que la perfeccione.* Pero, si urge al hombre desear algun bien, que esceda la proporcion del que lo quiere, ora sea en cuanto á toda la especie humana (como el bien divino, que traspasa los límites de la naturaleza humana), ora en cuanto al individuo (como el bien del prójimo); entónces necesita para ello de virtud la voluntad: y por consiguiente *las virtudes, que ordenan el afecto del hombre hácia Dios ó para con el prójimo, están en la voluntad como en sujeto;* y tales son (por ejemplo) la caridad, la justicia y semejantes (1).

Al argumento 1.° dirémos, que aquella razon tiene lugar respecto de la virtud, que ordena al bien propio del mismo que quiere, como la templanza y la fortaleza, que versan acerca de las pasiones humanas, y otras semejantes, como es claro por lo dicho.

Al 2.° que «es racional por participa» cion» no solamente lo irascible y concupiscible, sino «en absoluto y universal» mente lo apetitivo», como se dice (Ethic. l. 1, c. últ.); y en lo apetitivo se comprende la voluntad: por consiguiente, si hay alguna virtud en la voluntad, será moral, á no ser que sea teológica, como se dirá más adelante (C. 62).

Al 3.° que ciertas virtudes se ordenan al bien de la pasion moderada, lo cual es propio de este ó aquel hombre: y en los tales no es necesario que haya alguna virtud en la voluntad, pues para esto basta la naturaleza de la potencia, como ya va dicho; sino que esto solo es necesario en aquellas virtudes, que se ordenan á algun bien estrínseco.

(1) Tambien necesita de virtud la voluntad en órden al bien propio del hombre mismo, cuando se presenta árduo ó de difícil consecucion, ya por la escelencia ó alteza del bien en sí mismo, ya á causa de la corrupcion y consiguiente debilidad de la naturaleza humana: razon por la que el Santo Doctor (2.ª-2.ᵃᵉ, C. 155, a. 5) coloca la continencia en la voluntad.

CUESTION LVII.

Distincion de las virtudes intelectuales.

Considerarémos ahora la distincion de las virtudes, y 1.º de las virtudes intelectuales; 2.º de las morales; y 3.º de las teológicas. Acerca de lo primero investigarémos seis cosas en otros tantos artículos. 1.º Los hábitos intelectuales especulativos son virtudes? — 2.º Son estos tres, sabiduría, ciencia y entendimiento? — 3.º El hábito intelectual, que es arte, es virtud? — 4.º La prudencia es virtud distinta del arte: — 5.º La prudencia es virtud necesaria al hombre? — La *eubulia* (1), *la synesis* (2) y el *gnómes* (3) son virtudes anejas á la prudencia?

Artículo I. — **Los hábitos intelectuales especulativos son virtudes?**

1.º Parece que los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes: porque la virtud es hábito operativo, como se ha dicho arriba (C. 55, a. 2); y los hábitos especulativos no son operativos, pues se diferencia lo especulativo de lo práctico ú operativo: luego los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

2.º La virtud versa acerca de aquellas cosas, por las cuales el hombre se hace feliz ó bienaventurado: porque «la felicidad es el premio de la virtud», como se dice (Ethic., l. 1, c. 9); mas los hábitos intelectuales no consideran los actos humanos ú otros bienes humanos como medios, por los cuales alcanza el hombre la beatitud, sino más bien las cosas naturales y divinas: luego los tales hábitos no pueden llamarse virtudes.

3.º La ciencia es hábito especulativo; pero la ciencia y la virtud se diferencian, como diversos géneros no subordinadamente clasificados, como se ve por lo que dice Aristóteles (Top. l. 4, c. 2, lect. 2): luego los hábitos especulativos no son virtudes.

Por el contrario: solos los hábitos especulativos consideran las cosas necesarias, que es imposible sean de otro modo. Es así que Aristóteles establece (Ethic., l. 6, c. 1) ciertas virtudes intelectuales en la parte del alma, que considera las cosas necesarias, que no pueden subsistir de otra manera. Luego los hábitos intelectuales especulativos son virtudes.

Conclusion. *Los hábitos intelectuales especulativos* [1] *pueden ciertamente llamarse virtudes, en cuanto habilitan para la buena operacion, que es la consideracion de lo verdadero; mas no simplemente virtudes, como capaces de hacer áun usar bien del hábito, ó de la tal potencia: y en los actos de los hábitos intelectuales especulativos* [2] *puede haber mérito, si se hacen por caridad.*

Responderémos que, pues toda virtud se dice tal en órden al bien, como arriba se ha dicho (C. 55, a. 3), de dos modos puede llamarse virtud un hábito, segun tambien va dicho (C. 56, a. 3): 1.º *porque da facultad para obrar bien*; y 2.º *porque con la facultad suministra tambien su buen uso*; y esto, como se ha dicho ántes (ibid.), pertenece solamente á aquellos hábitos que miran á la parte apetitiva, por cuanto la fuerza apetitiva del alma es la que hace usar de todas las potencias y hábitos. Por consiguiente, como *los hábitos intelectuales especulativos* no perfeccionan la parte apetitiva, ni de modo alguno dicen relacion á ella,

(1) Buen consejo, acertado y oportuno. Véase la C. 51, a. 1 y 2, de la 2.ª-2.ª.

(2) Criterio recto, perspicaz y exacto, especialmente en lo operable ó práctico. V. *ibid.* C. 51, a. 3.

(3) Decision acertada, fallo ó juicio ó dictámen justo. Véase C. 51, a. 4, de la 2.ª-2.ª.

sino solo á la intelectiva; *pueden en verdad llamarse virtudes, en cuanto dan facultad para la buena operacion, que es la consideracion de lo verdadero*, porque esto es una buena obra del entendimiento; *mas no se llaman virtudes del segundo modo, como que hagan usar bien de la potencia ó del hábito:* pues no, porque uno poséa el hábito de la ciencia especulativa, se inclina á usar de él (1); sino que se hace capaz de especular *(ó investigar)* lo verdadero en las cosas, cuya ciencia tiene. Pero el usar de la ciencia adquirida depende de la voluntad, que mueve; y por tanto la virtud, que perfecciona la voluntad, como la caridad ó la justicia, hace tambien usar bien de los tales hábitos especulativos. Y conforme á esto *en los actos de tales hábitos puede haber tambien mérito*, si se hacen por caridad; como dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 18), que «la *(vida)* contemplativa » es de mayor mérito que la activa ».

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos clases de obra, esterior é interior: por consiguiente lo práctico ú operativo, que se divide en oposicion á lo especulativo, se toma de la obra esterior, á la cual no se ordena el hábito especulativo; y sin embargo se ordena á la operacion interna del entendimiento, que consiste en investigar lo verdadero, y en este sentido es hábito operativo.

Al 2.º que la virtud es respecto de algunas cosas de dos maneras: 1.ª como de los objetos, y así tales virtudes especulativas no versan acerca de aquellas cosas, por las que se hace el hombre bienaventurado, á no ser acaso en cuanto el *por (per)* denota la causa eficiente ó el objeto de la completa bienaventuranza, que es Dios, que es el sumo especulable; 2.ª se dice ser virtud de algunas cosas, como de los actos; y de este modo las virtudes intelectuales son de aquellas cosas, por cuyo medio se hace el hombre bienaventurado, ya porque los actos de estas virtudes pueden ser meritorios, como se ha dicho; ya tambien porque son cierta incoacion de la perfecta bienaventuranza, que consiste en la contemplacion de lo verdadero, como queda ya dicho (C. 3, a. 8).

Al 3.º que la ciencia se divide contra la virtud del segundo modo dicha, la cual pertenece á la fuerza apetitiva.

ARTÍCULO II. — **¿Son tres solamente los hábitos intelectuales especulativos, es decir, ciencia, sabiduría y entendimiento?**

1.º Parece que inconvenientemente se distinguen tres virtudes intelectuales especulativas, á saber, sabiduría, ciencia y entendimiento: porque las especies no deben condividirse con el género; y « la » sabiduría es cierta ciencia », como se dice (Ethic. l. 6, c. 7): luego la sabiduría no debe condividirse con la ciencia en el número de las virtudes intelectuales.

2.º En la distincion de las potencias, hábitos y actos, la cual se considera segun los objetos (2), se atiende principalmente á la distincion que versa acerca de la razon formal de los objetos, como se manifiesta por lo dicho ántes (C. 54, a. 1, al 1.º). No deben pues distinguirse diversos hábitos segun el material objeto, sino segun la razon formal del mismo objeto. Pero el principio de la demostracion es la razon de saber las conclusiones: luego la inteligencia de los principios no debe establecerse como otro hábito ú otra virtud distinta de la ciencia de las conclusiones.

3.º Llámase virtud intelectual la que está en el mismo racional (3) por esencia: pero la razon áun especulativa, así como raciocina silogizando demostrativamente, tambien raciocina silogizando dialécticamente: luego, así como la ciencia procedente del silogismo demostrativo se establece como virtud intelectual especulativa, del mismo modo tambien la opinion.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 3, 6 y 7) enumera solamente estas tres virtudes intelectuales especulativas: sabiduría, ciencia y entendimiento.

Conclusion. *El hábito* [1], *que perfecciona el entendimiento para la considera-*

(1) Pues esto proviene de la mocion de la voluntad, como á continuacion esplica.

(2) Inmediatamente en cuanto á los de los actos, y mediatamente respecto de los de las potencias y hábitos como tales; pues las potencias y los hábitos se distinguen inmediatamente por sus mismos actos respectivos, y éstos por sus objetos.

(3) En la parte superior del entendimiento ó del alma, que es la razon; á diferencia del apetito inferior (sensitivo), que solo es racional por participacion.

cion de lo verdadero por sí conocido, se llama inteligencia (1) *y tambien hábito de los principios ; y el hábito* [2] *llamado sabiduría perfecciona el entendimiento para la consideracion de las causas altísimas y consiguientemente ménos accesibles á nuestro conocimiento y principalmente de las cognoscibles segun la naturaleza* ; *como el hábito denominado* [3] *ciencia perfecciona el entendimiento para la consideracion de las cosas cognoscibles en último término en este ó aquel género.*

Responderémos que, como se ha dicho ántes (a. 1), la virtud intelectual especulativa es por la que el entendimiento especulativo se perfecciona para considerar lo verdadero ; porque esto es su buena operacion. Mas lo verdadero se puede considerar de dos modos : 1.º como por sí conocido ; y 2.º como conocido por medio de otra cosa (2). Ahora bien : lo que es por sí conocido, es como principio, y lo percibe instantáneamente el entendimiento; y por tanto *el hábito, que perfecciona el entendimiento para esa consideracion de lo verdadero, se llama inteligencia, que es el hábito de los principios.* Mas lo verdadero, que por medio de otra cosa es conocido, no se percibe inmediatamente por el entendimiento, sino mediante la investigacion de la razon, y tiene el carácter de término ; lo cual ciertamente puede ser de dos modos : 1.º siendo lo último en algun género ; y 2.º siendo lo último respecto de todo el conocimiento humano. Y, por cuanto « aquellas cosas, » que posteriormente son conocidas en » cuanto á nosotros, son las primeras, » más conocidas segun la naturaleza », como se dice (Physic. l. 1, t. 2 y 3); por eso lo que es lo último respecto de todo el conocimiento humano, viene á ser lo primero y más perfectamente cognoscible segun la naturaleza : y *acerca de esto versa la sabiduría, que « considera las » altísimas causas* (3), como se dice (Met. l., 1, c. 1 y 2) : por lo cual convenientemente juzga y ordena acerca de todas las cosas ; porque el juicio perfecto y universal no puede ser habido sino por la resolucion á las primeras causas. Empero *para aquello, que es lo último en este ó aquel género de las cosas cognoscibles, la ciencia perfecciona el entendimiento ;* y por lo tanto segun los diversos géneros de cosas, que pueden saberse, hay diversos hábitos de ciencias, no obstante que la sabiduría no es más que una sola.

Al argumento 1.º dirémos, que la sabiduría es cierta ciencia (4), en cuanto tiene en sí lo que es comun á todas las ciencias, como que por los principios demuestra las conclusiones. Mas, por cuanto tiene algo propio sobre las otras ciencias, en cuanto juzga acerca de todas las cosas, y no solo en cuanto á las conclusiones, sino tambien en cuanto á los primeros principios ; por eso tiene razon de más perfecta virtud que la ciencia.

Al 2.º que, cuando la razon del objeto se refiere bajo un solo acto á la potencia ó al hábito, entónces no se distinguen los hábitos ó las potencias segun la razon del objeto y por el objeto material ; así como á la misma potencia visiva pertenece ver el color y la luz, que es la razon de ver el color, y se ve juntamente con él. Mas los principios de la demostracion pueden considerarse aparte sin consideracion á las conclusiones ; y pueden tambien considerarse juntamente con las conclusiones, segun que los principios vienen á deducirse á las conclusiones. Considerar pues de este segundo modo los principios pertenece á la ciencia, que atiende tambien á las conclusiones ; pero considerar los principios en sí mismos pertenece al entendimiento : de donde se sigue que, si bien se reflexiona, esas tres virtudes no se distinguen por igual entre sí, sino con cierto órden, como sucede en todas las cosas potenciales, de las que una parte es más perfecta que otra ; al modo que el alma racional es más perfecta que la sensible, y la sensible más que la vegetativa. Pues de este modo la ciencia depende de

(1) Aunque el testo dice constantemente *intellectum*, parécenos aquí más propio *inteligencia* que entendimiento ; toda vez que manifiestamente designa por ésa palabra, no precisamente la potencia misma ó facultad intelectiva, y sí más bien su primer acto, el conocimiento ó inteligencia como intuitiva de los principios axiomáticos ó de suyo evidentes sin el recurso al raciocinio propiamente dicho, ó bien, por el hábito mismo cognoscitivo de esos principios, segun se deja colegir del contesto ; aunque algunas veces áun aquí se usa tambien en concepto de potencia.

(2) Que se supone previamente conocida, como lo son de ordinario los principios fundamentales de las ciencias y en general de cualesquiera teorías y conclusiones.

(3) Las primeras causas y los principios fundamentales de los conocimientos de todo género.

(4) No solo ciencia, sino la más cierta é infalible de todas las ciencias, conforme á lo espuesto con referencia á la teológica en la C. 1.ª, a. 2, 5 y 6, de la 1.ª Parte.

la inteligencia como de lo más principal, y una y otra dependen de la sabiduría como de su base principalísima, la cual comprende en sí el entendimiento y la ciencia, como discerniendo sobre las conclusiones de las ciencias y sobre los principios de las mismas.

Al 3.º que como ya se ha dicho (C. 55, a. 3 y 4), el hábito de la virtud determinadamente se refiere al bien, y de ningun modo al mal. El bien del entendimiento es lo verdadero, mas lo falso es su mal: de donde se sigue que solo aquellos hábitos se llaman virtudes intelectuales, con los cuales siempre se dice lo verdadero y nunca lo falso. Empero la opinion y la sospecha pueden ser de lo verdadero y de lo falso (1); y por lo tanto no son virtudes intelectuales, como se dice (Ethic. l. 6, c. 3).

ARTÍCULO III. — **El hábito intelectual, que es el arte, es virtud?**

1.º Parece que el arte no es virtud intelectual; pues dice San Agustin (De lib. arb. l. 2, c. 18 y 19) que «de la virtud ninguno usa mal». Pero alguno usa mal del arte; puesto que puede algun artífice segun la ciencia de su arte obrar mal. Luego el arte no es virtud.

2.º No hay virtud de virtud; y del arte hay alguna virtud (2), como se dice (Ethic. l. 6, c. 5): luego el arte no es virtud.

3.º Las artes liberales son más escelentes que las artes mecánicas. Mas, así como las artes mecánicas son prácticas, del mismo modo las artes liberales son especulativas. Luego, si el arte fuese virtud intelectual, debería contarse en el número de las virtudes especulativas.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 3 y 4) establece que el arte es virtud; y sin embargo no lo enumera entre las virtudes especulativas, cuyo sujeto afirma ser la parte científica del alma.

Conclusion. *El arte, propiamente hablando, es hábito operativo; pero tiene de comun con los hábitos especulativos el carácter de virtud únicamente en cuanto á la facultad de obrar bien, y no de usar bien de ella.*

Responderémos, que el arte no es otra cosa que «la razon recta de algunas obras »que deben hacerse», pero cuyo bien no consiste en alguna habitud del apetito humano, sino en que la misma obra que se ejecuta es en sí buena. Porque en nada atañe á la alabanza del artífice, en cuanto es artífice, con qué voluntad hace la obra, sino qué tal es la obra que hace. Así pues *el arte, propiamente hablando, es hábito operativo; y sin embargo conviene en algo con los hábitos especulativos*, por cuanto tambien á los hábitos especulativos pertenece, cuál sea el objeto de su especulacion, y no en qué actitud se há el apetito humano respecto de él. Porque, con tal que el geómetra demuestre lo verdadero, nada importa la habitud de su parte apetitiva, si es alegre ó airado, como ni en el artífice, segun lo dicho. Por lo tanto, *el arte tiene razon de virtud del mismo modo que los hábitos especulativos*, á saber, *en cuanto ni el arte ni el hábito especulativo hacen buena la obra en cuanto al uso* (lo cual es propio de la virtud, que perfecciona el apetito), *sino solamente en cuanto á la facultad de obrar bien.*

Al argumento 1.º dirémos que, cuando alguno, que tiene un arte, hace una mala obra; esta no es obra del arte, sino más bien contra el arte: así como tambien, cuando alguno sabiendo lo verdadero miente, lo que dice no es conforme á la ciencia, sino contra la ciencia. De donde se sigue que, así como la ciencia se encamina siempre al bien, como se ha dicho (a. 2, al 3.º); del mismo modo el arte, y en este sentido se llama virtud: pero le falta de la razon perfecta de virtud, porque no hace el mismo buen uso; pues para esto se requiere alguna otra cosa más (3), aunque el buen uso no puede existir sin el arte.

(1) Por eso el mismo Santo Doctor dice espresamente en otra parte (*De verit*, C. 18, a. 16): «el hábito operativo no es » virtud intelectual, porque á veces suele enunciar lo falso».

(2) «La prudencia (dice en el propio lugar) es cierta virtud, » mas el arte no es virtud»: entiéndase empero aquí por virtud la perfecta virtud moral, que con la facultad de obrar bien lleva adjunto ó comunica el recto uso de esa misma facultad; y así se conciliará facilísimamente la aparente contradiccion en calificar á veces de virtud al arte y otras no, segun que importe el simple concepto de transmisiva ó productora de la sola facultad de obrar bien, ó el doble de facultad y buen uso de la misma.

(3) La rectitud ó bondad de la voluntad y de consiguiente la virtud misma moral, que la rectifica ó constituye buena, segun se añade luego en la solucion al 3.º

Al 2.º que, por cuanto, para que el hombre use bien del arte que tiene, se requiere buena voluntad, la cual se perfecciona por medio de la virtud moral; por eso dice Aristóteles, que del arte hay virtud, esto es, moral, en cuanto para su buen uso se requiere alguna virtud moral: pues es manifiesto que el artífice es inclinado por la justicia, que hace á la voluntad recta, á hacer su obra fiel (1).

Al 3.º que áun en las mismas cosas especulables hay algo á manera de cierta obra, por ejemplo, la construccion de un silogismo ó de una oracion conveniente, ó la accion de contar ó de medir: y por consiguiente cualesquiera hábitos especulativos, que se ordenan á semejantes obras de razon, se llaman por cierta analogía artes, esto es, liberales; á diferencia de aquellas artes, que se ordenan á obras ejercitadas por el cuerpo (2), que son en cierto modo serviles, en cuanto el cuerpo depende servilmente del alma, miéntras que el hombre segun el alma es libre. Mas aquellas ciencias, que no se ordenan á obra alguna de esta índole, llámanse simplemente ciencias y no artes: y no, porque las artes liberales sean más nobles, les cuadra mejor la razon de arte.

ARTÍCULO IV. — **La prudencia es virtud distinta del arte?**

1.º Parece que la prudencia no es otra virtud distinta del arte: porque el arte es la razon recta de algunas obras; y los diversos géneros de obras no hacen que una cosa pierda la razon de arte, puesto que hay diversas artes acerca de obras muy diversas: luego, siendo la prudencia cierta razon recta de las obras, parece que ella misma debe llamarse tambien arte.

2.º La prudencia conviene más con el arte que los hábitos especulativos; pues á una y otros compete la diversa habitud acerca de lo contingente, como se dice (Ethic. l. 6, c. 4 y 5.º): y, puesto que ciertos hábitos especulativos se llaman artes; mucho más la prudencia debe llamarse arte.

3.º A la prudencia pertenece aconsejar bien, como se dice (Ethic. l. 6, c. 5). Empero en algunas artes se suele tambien aconsejar (Ethic. l. 3, c. 3), como en el arte militar, gubernativo y medicinal. Luego la prudencia no se distingue del arte.

Por el contrario, Aristóteles distingue la prudencia del arte (Ethic. l. 6, c. 5).

Conclusion. *La prudencia* [1] *necesariamente presupone apetito recto y consiguiente virtud moral; mas el arte nada de esto presupone como indispensable: y por lo mismo* [2] *la prudencia es virtud distinta del arte.*

Responderémos, que allí, donde existe diversa razon de virtud, conviene distinguir virtudes: y ya se ha dicho (a. 1; y C. 56, a. 3) que algun hábito tiene razon de virtud, por el solo hecho de dar facultad para obrar bien; y algun otro porque no solo da facultad de la buena obra, sino tambien su uso. Pero el arte da solamente facultad para la buena obra, porque no atiende al apetito; mas la prudencia, no solo da facultad para la buena obra, sino tambien el uso, pues se refiere al apetito como presuponiendo la rectitud del apetito. La razon de esta diferencia está en que el arte es la «recta » razon de las cosas factibles»; miéntras que la prudencia es «la recta razon de » las cosas operables»: y difieren *(facere* y *agere) hacer* y *obrar;* porque (Meth. l. 9, t. 16) «hacer *(facere)* (3) » es acto transeunte á esterior materia», como edificar, cortar, y semejantes; y «obrar *(agere)* es acto inmanente en el » agente mismo», como ver, querer y otros análogos. Así pues la prudencia es respecto de estos actos humanos, que son usos de las potencias y de los hábitos, lo que el arte á los *(factiones)* hechos este-

(1) Recta y conforme á la equidad, que todos debemos observar con fidelidad ó en consonancia con la rectitud del pensamiento ó del conocimiento respectivo, y no fraudulentamente y como con dolo ó maliciosa intencion.

(2) Llamadas comunmente mecánicas, por cuanto los órganos corpóreos aplicados á su ejecucion son como máquinas ó instrumentos mecánicos, cuyo estudio constituye la ciencia llamada Mecánica, y que más bien que ciencia es arte; por más que se funde en teorías propiamente científicas, al ménos la llamada Mecánica racional apoyada en el cálculo matemático y en principios físico-geométricos.

(3) O sustantivado *factio*, que es lo testual y no tiene otra correspondencia literal castellana que *accion* (poco distintiva en el presente caso), en constraste aquí con *operacion* ó actuacion. *Facere* denota pues ejecutar algo estrínseco al agente; y *agere* simplemente actuar ó funcionar, siquiera sea dentro de sí mismo. Viene á ser la misma distincion, que los gramáticos establecen entre los verbos intransitivos y los transitivos, siendo de esta última clase *facere* y de la primera *agere*.

riores; porque ambas son perfecta razon respecto de aquellos, á que *(respectivamente)* se ordenan. Mas la perfeccion y la rectitud de la accion en las cosas especulativas depende de los principios, segun los cuales la razon silogiza, como se ha dicho (a. 2, al 2.º) que la ciencia depende del entendimiento, que es hábito de los principios y lo presupone: y en los actos humanos los fines son como los principios en las cosas especulativas (Ethic. l, 7, c. 8); por cuya razon para la prudencia, que es « recta razon de lo » operable », se requiere que el hombre esté bien dispuesto acerca de los fines, lo cual ciertamente se verifica por el apetito recto; y por lo mismo para la prudencia requiérese virtud moral, por cuyo medio el apetito se hace recto. Pero el bien de las cosas artificiales no es bien del apetito humano, sino bien de las mismas obras artísticas, y por lo mismo el arte no presupone el apetito recto: de aquí es que más es alabado el artífice que peca queriendo, que el que falta sin querer; pero más contrario es á la prudencia el que alguno falte queriendo, que no queriendo; porque la rectitud de la voluntad es esencial á la prudencia, y no á la razon del arte. Así se ve pues que *la prudencia es virtud distinta del arte* (1).

Al argumento 1.º dirémos que los diversos géneros de cosas de arte todos están fuera del hombre, y por tanto no se diversifica la razon de la virtud: pero la prudencia es la recta razon de los mismos actos humanos, segun los que se diversifica la razon de la virtud, como se ha dicho.

Al 2.º que la prudencia conviene más con el arte que los hábitos especulativos en cuanto al sujeto y á la materia; pues una y otros estan en la parte opinativa del alma, y se refieren de distinto modo á lo contingente: pero el arte conviene mas con los hábitos especulativos en la razon de virtud que con la prudencia, como se ve por lo dicho (a. 3).

Al 3.º que la prudencia es buena consejera sobre lo perteneciente á toda la vida del hombre y al último fin de la vida humana; al paso que en algunas artes hay consejo acerca de lo concerniente á los fines propios de aquellas artes: por lo cual algunos, en cuanto aconsejan bien sobre asuntos de guerra ó náuticos, se llaman prudentes caudillos ó pilotos, y no simplemente prudentes; sino aquellos tan solo, que aconsejan bien acerca de las cosas, que interesan á toda la vida.

ARTÍCULO V. — **La prudencia es virtud necesaria al hombre?**

1.º Parece que la prudencia no es virtud necesaria para vivir bien: porque en la misma relacion del arte con lo factible, de lo que él es razon recta, se halla la prudencia con lo actuable (2), que es lo que en la vida del hombre se considera; pues de esto es recta razon la prudencia, como se dice (Ethic. l. 6, c. 5). Es así que el arte no es necesario en las cosas factibles, sino para que sean hechas, y no despues que ya se han hecho. Luego ni la prudencia es necesaria al hombre para bien vivir, cuando ya es virtuoso, sino solo acaso en cuanto á hacerse *(más)* virtuoso.

2.º La prudencia es « por la que rec- » tamente aconsejamos », como se dice (Ethic. l. 6, c. 5); mas el hombre puede obrar segun buen consejo, no solo propio, sino tambien ajeno: luego no es necesario para vivir bien que el mismo hombre tenga prudencia, sino que basta que siga los consejos de los prudentes.

3.º La virtud intelectual es segun la que acontece decir siempre lo verdadero y nunca lo falso: pero esto no parece realizarse segun la prudencia; porque no es humano el que aconsejando sobre lo operable nunca se yerre, dada en las operaciones humanas su contingencia de poderse hacer de otra manera: por lo cual se dice (Sap. 9, 14): *los pensamientos de los mortales son tímidos é inciertas nuestras providencias.* Luego parece que la prudencia no debe tenerse por virtud intelectual.

(1) Reasumiendo los artículos precedentes y con especialidad el 2.º y 4.º, resultan las cinco principales virtudes intelectuales: sabiduría, ciencia, inteligencia, arte y prudencia; comprendiendo esta última las tres subalternas llamadas eubulia, synesis y gnómes, ó sean, buen consejo, criterio recto y justa decision, de las que se trata en particular el a. 6.º

(2) Téngase aquí presente lo espuesto en la nota 3, página 367; entendiéndose lo factible *ad extra* ó estrínseco y lo actuable *ab intra* ó inmanente.

Por el contrario (Sap. 8, 7), se connumera entre otras virtudes necesarias para la vida humana, cuando se dice de la divina Sabiduría que *enseña templanza y prudencia, y justicia y virtud* (1), *que es lo más útil que hay á los hombres en esta vida.*

Conclusion. *La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana ó para vivir bien, dirigiendo al hombre á su fin y exhibiéndole los medios á él conducentes.*

Responderémos, que *la prudencia es virtud sumamente necesaria para la vida humana:* porque el vivir bien consiste en bien obrar ; y, para que uno obre bien, no solo se requiere qué es lo que hace, sino tambien de qué modo lo hace, es decir, que obre segun la eleccion recta, y no solo por ímpetu ó pasion. Pero, como la eleccion versa acerca de los medios conducentes al fin (2); la rectitud de la eleccion requiere dos cosas, que son el debido fin y que convenientemente se ordene al debido fin. Al debido fin se dispone el hombre convenientemente por medio de la virtud, que perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto es el bien y el fin; y á lo convenientemente ordenado al debido fin es necesario que el hombre se disponga rectamente por medio del hábito de la razon, porque el aconsejar y elegir (que versan sobre lo conducente al fin) son actos de la razon : y por lo tanto es necesario que haya en la razon alguna virtud intelectual, por la que se perfeccione la razon, á fin de que convenientemente se incline á lo conducente al fin ; y esta virtud es la prudencia. De donde se sigue que *la prudencia es virtud necesaria para vivir bien.*

Al argumento 1.º dirémos, que el bien del arte se considera, no en el mismo artífice, sino más bien en el mismo artefacto, por ser el arte la recta razon de lo factible ; puesto que la hechura *(factio)* transeunte á la esterior materia no es perfeccion del que hace, sino de lo hecho, como el movimiento es acto del móvil : y el arte versa acerca de las cosas factibles. Empero el bien de la prudencia se considera en el mismo agente, cuya perfeccion es el mismo obrar ; porque la prudencia es recta razon de lo agible *(agibilium)*, como se ha dicho (arg. 1.º; y a. 4) ; y por lo tanto para el arte no se requiere que el artífice obre bien, sino que haga buena obra : más se requeriría que el artefacto mismo funcionase bien, como que el cuchillo cortase bien, ó que la sierra hendiese bien ; si fuese propio de estos *(productos artísticos)* el obrar, y no más bien el ser manejados, porque no tienen dominio de su acto. De aquí que el arte no es necesario al mismo artífice para el bien vivir, sino únicamente para hacer bueno al artefacto mismo, y para conservarlo ; en tanto que la prudencia es necesaria al hombre para vivir bien, y no solamente para que se haga bueno.

Al 2.º que, cuando el hombre obra el bien no segun su propia razon, sino movido por el consejo de otro ; no es todavía completamente perfecta su operacion en cuanto á la razon directiva y en cuanto al apetito motor: por lo que, si obra el bien, no por eso *(obra)* simplemente bien, lo cual es vivir bien.

Al 3.º que lo verdadero del entendimiento práctico se toma en diferente sentido que lo verdadero del entendimiento especulativo (Ethic. l. 6, c. 2): porque lo verdadero del entendimiento especulativo se estima por la conformidad del entendimiento con el objeto; y, como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente en las cosas contingentes, sino solo en las necesarias, por eso ningun hábito especulativo de cosas contingentes es virtud intelectual, y sí lo es solo acerca de las necesarias : mas lo verdadero del entendimiento práctico se atiende por su conformidad con el apetito recto; la cual conformidad por cierto no tiene lugar en las cosas necesarias, que no se hacen por la voluntad humana ; sino solo en las contingentes, que podemos hacer nosotros, ya sean agibles *(agibilia)* internas ó factibles *(factibilia)* esteriores : y por esto solo acerca de las cosas contingentes se establece la virtud del entendimiento práctico ; mas acerca de las factibles el arte, y acerca de las operables la prudencia.

(1) Tómase aquí por sinónima de virilidad ó fortaleza.

(2) Segun lo espuesto y demostrado en la C. 13, a. 3.

ARTÍCULO VI. — **¿La** *eubulia*, **la** *synesis* **y la** *gnómes* **son virtudes anejas á la prudencia?** (1)

1.° Parece que inconvenientemente se adscriben á la prudencia la *eubulia*, la *synesis* y la *gnómes*: porque *eubulia* «es » el hábito, con el que aconsejamos bien» (Ethic. l. 6, c. 9); y el aconsejar bien pertenece á la prudencia, como se dice en el mismo libro (c. 5): luego la *eubulia* no es virtud adjunta á la prudencia, sino más bien la misma prudencia.

2.° Al superior pertenece juzgar sobre los inferiores: aquella pues parece virtud suprema, cuyo acto es el juicio; y tal es la *synesis*, que juzga bien: luego la *synesis* no es virtud adjunta á la prudencia, sino ántes ella misma es la principal (2).

3.° Así como son diversas las cosas, sobre las cuales se ha de juzgar; lo son tambien aquellas, sobre que se ha de aconsejar. Pero acerca de todas las aconsejables se establece una sola virtud, la *eubulia*. Luego para juzgar bien de las operables no hay necesidad de admitir, ademas de la *synesis*, otra virtud, á saber, la *gnómes*.

4.° Tulio establece en su Retórica (De invent. l. 2) otras tres partes de la prudencia, que son «la memoria de lo pasa» do, la inteligencia de lo presente y la » providencia de lo futuro». Macrobio tambien (Sueño de Escipion, l. 1, c. 8) fija ciertas otras partes de la prudencia, como la precaucion, la docilidad y otras así. No parecen pues las espresadas virtudes las únicas adjuntas á la prudencia.

Por el contrario aboga la autoridad de Aristóteles, que (Ethic. l. 6, c. 9, 10 y 11) cuenta estas tres virtudes adjuntas á la prudencia.

Conclusion. *A la virtud rectamente preceptiva, que es la prudencia, van anejas, como á la más principal, en concepto de secundarias la* eubulia (que aconseja bien), *la* synesis (perspicacia) *y la* gnómes (acertado dictámen), *que son partes judicativas.*

Responderémos, que entre todas las potencias ordenadas la más principal es la que se ordena al acto más principal. Mas acerca de las operaciones humanas hay tres actos de la razon; de los cuales el 1.° es aconsejar, el 2.° juzgar y el 3.° mandar: los dos primeros corresponden á los actos del entendimiento especulativo, que son investigar y juzgar; porque el consejo es cierta averiguacion: pero el tercero es propiamente del entendimiento práctico, en cuanto es operativo; porque no tiene la razon, que preceptúa lo que no puede hacerse por el hombre. Pero es harto claro que entre todo lo que el hombre hace el acto principal es preceptuar, y á este se ordenan los demas: y por lo tanto *á la virtud, que es bien preceptiva, es á saber, á la prudencia, como á la más principal, van adjuntas como secundarias la* eubulia, *de la que es propio aconsejar bien, la* synesis *y la* gnómes, *que son partes judicativas*, de cuya distincion se hablará (al 3.°).

Al argumento 1.° dirémos, que la prudencia es bien conciliativa, no como porque el aconsejar bien sea inmediatamente acto de ella, sino porque perfecciona este acto mediante la virtud á ella subordinada, que es la *eubulia*.

Al 2.° que el juicio en lo operable se ordena á algo ulterior; pues sucede que alguno juzga bien de algo que debe hacerse, y sin embargo no lo ejecuta rectamente: mas el último complemento es, cuando la razon preceptúa ya bien sobre lo que debe hacerse.

Al 3.° que el juicio sobre cada cosa se hace por sus propios principios: mas la investigacion no se verifica todavía por los principios propios; porque, dados estos, no habría necesidad de investigacion, sino que ya la cosa estaría hallada. Por esto mismo una sola virtud se ordena á aconsejar bien, y dos virtudes á juzgar bien; porque la distincion no está en los principios comunes, sino en los propios. Hé aquí porqué hasta en las cosas especulativas es una sola la dialéctica inqui-

(1) Ténganse presentes las notas 1, 2 y 3, pág. 363, para la inteligencia y distincion de esas tres palabras, que creemos conveniente dejar en su originaria forma griega, atendido su uso comun y áun vulgarizado entre los escolásticos y en todos los tratados de Teología moral, en que se hace mencion de ellas.

(2) No la principal absolutamente entre todas las virtudes, sino solo en órden á aquellas de las que se considera como principal la prudencia: es decir, que la synesis debiera segun la objecion considerarse como más principal que la prudencia, y esta subordinada á aquella. Por lo demas hasta los niños saben por el Catecismo que la prudencia es la primera de las cuatro virtudes llamadas cardinales ó principales, de las que aquí no se trata por ahora y ménos en su concepto de morales.

sitiva respecto de todas; mas las ciencias demostrativas, que son judicativas, son diversas para las diversas cosas. Pero se distinguen la *synesis* y la *gnómes* segun las diversas reglas, por las que se juzga: porque la *synesis* es judicativa sobre las cosas operables segun la comun ley; mas la *gnómes* segun la misma razon natural en aquellas cosas, en las cuales falta la ley comun, como se verá más claramente luego (2.ª-2.ª, C. 51, a. 4).

Al 4.º que la memoria, la inteligencia y la providencia, lo mismo tambien que la precaucion y la docilidad y otras semejantes, no son virtudes diversas de la prudencia; sino que en cierto modo se comparan con ella como partes integrales, en cuanto todas esas se requieren para la perfeccion de la prudencia. Hay tambien ademas ciertas partes subjetivas ó especies de prudencia, como la económica, la reinativa y otras semejantes; mas las tres predichas son como partes potenciales de la prudencia; porque se ordenan como lo secundario á lo principal: y de estas se dirá luego (2.ª-2.ª, C. 51).

CUESTION LVIII.

Distincion entre las virtudes morales y las intelectuales.

Considerarémos ahora las virtudes morales, y 1.º lo que las distingue de las virtudes intelectuales; 2.º la distincion de aquellas entre sí segun su propia materia; 3.º la distincion de las principales ó cardinales de las otras. Acerca de lo primero investigarémos cinco cosas: 1.ª Toda virtud es virtud moral? — 2.ª Se distingue la virtud moral de la intelectual? — 3.ª Se divide suficientemente la virtud en intelectual y moral? — 4.ª Puede existir la virtud moral sin la intelectual? — 5.ª Por el contrario, ¿la virtud intelectual puede existir sin la moral?

ARTÍCULO I. — **Toda virtud es moral?**

1.º Parece que toda virtud es moral: porque la virtud moral se llama así por la costumbre *(more)*; y podemos acostumbrarnos á los actos de todas las virtudes: luego toda virtud es moral.

2.º Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 6) que «virtud moral es el hábito electivo, »que consiste en el justo medio de la ra- »zon». Pero toda virtud parece ser hábito electivo; puesto que podemos hacer por eleccion actos de cualquiera virtud, y toda virtud en cierto modo consiste en el medio de la razon, como se manifestará más adelante (C. 64, a. 2, 3 y 4). Luego toda virtud es moral.

3.º Tulio dice en su Retórica (De invent. l. 2) que «la virtud es un hábito »á manera de naturaleza conforme á la »razon». Es así que, ordenándose toda virtud humana al bien del hombre, debe ser conforme á la razon, puesto que «el »bien del hombre consiste en ser segun »la razon», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22). Luego toda virtud es moral.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 1): «cuando hablamos de las »costumbres, no decimos sabio ó inteli- »gente, sino afable ó sóbrio». Así pues la sabiduría y la inteligencia no son morales; las cuales sin embargo son virtudes, como anteriormente se ha dicho (C. 57, a. 2). No es pues moral toda virtud.

Conclusion. *No toda virtud se llama moral; sino solamente la que está en la potencia apetitiva.*

Responderémos, que para evidenciar esto conviene examinar, qué es la costumbre *(mos)*; porque de este modo podrémos saber, qué es virtud moral. Costumbre pues significa dos cosas; unas veces el uso, como se dice (Act. 15, 1): *si no os circuncidais segun el uso* (rito) *de Moisés, no podeis ser salvos:* y otras cierta inclinacion natural ó como natural á hacer algo, y en este sentido hasta

de los brutos animales se dicen algunas costumbres. Por eso se dice (II Machab. 11, 11) que, *arrojándose con ímpetu á uso de leones* (leonum more) *sobre los enemigos, los mataron;* y en la misma acepcion se toma la palabra costumbre *(moris)* (Ps. 67, 7), donde se dice: *el que hace morar los de una misma costumbre en casa.* Estas dos significaciones pues en nada se distinguen entre los latinos en cuanto á la voz: mas en griego sí se distinguen; porque el *ethos*, que entre nosotros significa costumbre *(morem)* tiene unas veces la primera *(sílaba)* larga y se escribe con la letra griega η, y otras la tiene breve y se escribe con ε. Pero la virtud moral se llama así de *more*, en cuanto significa cierta inclinacion natural ó como natural (1) á hacer alguna cosa. Y á esta significacion de *moris* (habitualidad) (2) es afin otra significacion, que quiere decir costumbre, por cuanto la costumbre en cierto modo se convierte en naturaleza y produce una inclinacion semejante á la natural. Siendo pues evidente que la inclinacion al acto propiamente compete á la virtud apetitiva, de la que es propio mover todas las potencias á obrar, como consta por lo ya dicho (C. 9, a. 1); infiérese que *no toda virtud se llama moral; sino solamente aquella, que está en la fuerza apetitiva.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquella objecion se funda en la significacion de costumbre de la palabra *more.*

Al 2.° que todo acto de virtud puede ejecutarse por eleccion: pero eleccion recta solo la produce la virtud, que está en la parte apetitiva del alma; pues queda dicho (C. 13, a. 1) que elegir es acto de la parte apetitiva. Por consiguiente hábito electivo, como principio de la eleccion, es solamente aquel, que perfecciona la fuerza apetitiva, aunque tambien los actos de otros hábitos pueden ser objeto de la eleccion.

Al 3.° que «la naturaleza es principio »del movimiento» (Phys. l. 2, t. 3); pero el mover á obrar es peculiar de la parte apetitiva: y por tanto el asimilarse á la naturaleza en conformarse con la razon es propio de las virtudes residentes en la fuerza apetitiva.

ARTÍCULO II. — **La virtud moral se distingue de la intelectual?**

1.° Parece que la virtud moral no se distingue de la intelectual: porque dice San Agustin (De civ. Dei, l. 1, c. 21) que «la virtud es el arte de vivir recta»mente»; y el arte es virtud intelectual: luego la virtud moral no se diferencia de la intelectual.

2.° La mayor parte (3) ponen la ciencia en la definicion (4) de las virtudes morales, como algunos (5) definen la perseverancia diciendo que «es la ciencia »ó el hábito de aquellas cosas, en que se »debe ó no permanecer»; y santidad «la »ciencia que *(nos)* hace fieles y obser»vantes de las cosas, que son justas ante »Dios». Pero la ciencia es virtud intelectual: luego la virtud moral no debe distinguirse de la intelectual.

3.° San Agustin dice (Soliloq. l. 1, c. 6) que «la virtud es la recta y perfecta »razon»; lo cual pertenece á la virtud intelectual, como está claro (Ethic. l. 6, c. ult.): luego la virtud moral no es distinta de la intelectual.

4.° Nada se distingue de aquello, que entra en su definicion; pero la virtud intelectual figura en la definicion de la virtud moral, pues dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 6) que «virtud moral es el hábito »electivo existente en el *(justo)* medio »determinado por la razon á juicio del »sabio» (6). Mas esta recta razon, que

(1) Por cuanto puede provenir de la naturaleza ó del hábito (como natural), ó tambien ser infusa (y así tambien como connatural), segun el mismo Santo Tomás lo esplica *(Sent.* 3, *dist.* 23, C. 1, a. 4).

(2) Propension habitual ó facilidad y tendencia debida á la naturaleza ó al hábito, cuya version más exacta y espresiva nos parece la de *habitualidad*, que adoptamos en el doble sentido de connatural ó innata (que quizá estaría más gráficamente espresada por *habitudinal*) en el caso de ser debida á la naturaleza, y de connaturalizada ó adquirida y apropiada por el hábito (diciéndose así *habitual*) ó áun de infusa en su caso (como *habida* gratuitamente y sin previa reiteracion de actos análogos voluntarios y constitutivos del hábito propiamente dicho); pues así se distingue bien y fácilmente de la acepcion seguidamente indicada de *costumbre* formada por actos repetidos.

(3) De los filósofos ó autores de tratados de Moral.

(4) Más exactamente «asignacion, enumeracion ó clasifi»cacion».

(5) Alude ostensiblemente al filósofo griego Andrónico, de quien probablemente toma asimismo la subsiguiente definicion de la santidad, aunque esto no se da por suficientemente comprobado. Nicolai.

(6) *Prout sapiens determinabit*, «como lo haría un hombre »discreto», ó quizá mejor, «dejándolo al fallo de los sabios».

determina el medio de la virtud moral, pertenece á la virtud intelectual (Ethic. l. 6, c. ult.). Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

Por el contrario, se dice (Ethic. l. 1, c. ult.) que se « determina la virtud segun » esta diferencia; pues decimos de ellas, » que estas son ciertamente intelectuales, » y esotras morales ».

Conclusion. *La virtud moral se distingue de la intelectual, como del apetito el entendimiento.*

Responderémos, que el primer principio de todas las operaciones humanas es la razon; y cualesquiera otros principios que haya de acciones humanas, obedecen en cierto modo á la razon, aunque de diverso modo: porque unos la obedecen enteramente *ad nutum* sin contradiccion alguna, como los miembros del cuerpo, si perseveran consistentes en su naturaleza; pues al punto al imperio de la razon se mueve á la obra la mano ó el pie. Por eso dice Aristóteles (Polit. l. 1, c. 3) que « el alma rige al cuerpo con imperio » despótico », esto es, como señor á su siervo, que no tiene derecho de contradecirle. Sentaron pues algunos que todos los principios activos, que hay en el hombre, se refieren de este modo á la razon: lo cual en verdad si fuese cierto, bastaría que la razon fuese perfecta para obrar bien; y, siendo la virtud un hábito, por el que nos perfeccionamos para bien obrar, seguiríase de ahí que estaría en sola la razon, y así ninguna virtud sería sino intelectual. Tal fue la opinion de Sócrates, quien dijo que «todas las vir» tudes eran prudencias » (Ethic. l. 6, c. últ.), deduciendo de esto que el hombre, existiendo en él la ciencia, no podia pecar; y que cualquiera que pecaba, pecaba por ignorancia. Mas esto procede de un supuesto falso: porque la parte apetitiva obedece á la razon no del todo *(ad nutum)* á su arbitrio, sino con alguna contradiccion; por lo que Aristóteles (Politic. l. 1, c. 3) dice que « la razon » impera á la *(parte)* apetitiva con prin» cipado político », esto es, con el que uno preside á *(hombres)* libres, los cuales tienen derecho de contradecirle en algo. Por esto mismo S. Agustin sobre el Salmo 118 (Serm. 8.°) dice que « al» gunas veces precede el entendimiento » y sigue tardo ó nulo el afecto », hasta el punto de que alguna vez las pasiones ó los hábitos de la parte apetitiva llegan á impedir el uso de la razon en particular (1): y segun esto es algo exacto lo que dijo Sócrates, que « mediando pre» sencialmente la ciencia, no se peca », con tal empero que esto se estienda hasta el uso de la razon en lo particular elegible. Así pues, para que el hombre obre bien, se requiere, no solo que la razon esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino tambien que la fuerza apetitiva esté bien preparada por el hábito de la virtud moral: y de consiguiente, así *como el apetito se distingue de la razon, del mismo modo la virtud moral se diferencia de la intelectual.* De donde se sigue que, así como el apetito es principio del acto humano, segun que participa en algo de la razon; igualmente el hábito moral tiene el carácter de virtud humana, en cuanto se conforma con la razon.

Al argumento 1.° dirémos, que San Agustin toma comunmente el arte por cualquiera recta razon, y así bajo el arte se incluye tambien la prudencia, que es la recta razon de lo operable, como el arte lo es de lo factible (2); y conforme á esto lo que dice, que «la virtud es arte » de vivir rectamente », conviene esencialmente á la prudencia, pero participativamente á otras virtudes, en cuanto segun la prudencia son dirigidas.

Al 2.° que tales definiciones, por cualesquiera que hayan sido dadas, partieron de la opinion Socrática, y deben esponerse relativamente al arte, del modo que ántes se ha dicho (al 1.°)

Al 3.° debemos decir lo mismo.

Al 4.° que la recta razon, que es segun la prudencia, se ingiere en la definicion de la virtud moral, no como parte de su esencia, sino como cierta cosa participada en todas las virtudes morales, en cuanto la prudencia dirige todas las virtudes morales.

(1) En determinados casos, ó tambien en algunos individuos ó personas; aunque la primera interpretacion viene luego á ser corroborada por la espresion *in particulari elegibili*, poco posterior á la locucion *in particulari*, que anotamos.

(2) Véase y téngase muy en consideracion la nota 3, página 307.

ARTÍCULO III. — **Se divide suficientemente la virtud en moral é intelectual?**

1.º Parece que la virtud humana no se divide suficientemente en virtud moral é intelectual: porque la prudencia parece ser cierto medio entre la virtud moral y la intelectual; pues se anumera entre las virtudes intelectuales (Ethic. l. 6, c. 3 y 5) y tambien por todos se cuenta comunmente entre las cuatro virtudes cardinales, que son morales, como se manifestará más adelante (C. 61, a. 1.) No se divide pues suficientemente la virtud en intelectual y moral como por inmediatos *(miembros)*.

2.º La continencia y la perseverancia y áun la paciencia no se computan entre las virtudes intelectuales; ni tampoco son virtudes morales, pues no guardan el medio en las pasiones, sino que abundan en ellas las pasiones. No se divide pues suficientemente la virtud distinguiendo intelectuales y morales.

3.º La fe, la esperanza y la caridad son ciertas virtudes, y sin embargo no son virtudes intelectuales; porque estas son cinco solamente, á saber: «la ciencia, la sabiduría, la inteligencia, la prudencia y el arte», como se ha dicho (C. 57, a. 2, 3 y 4.) Tampoco son virtudes morales, pues no versan acerca de las pasiones, á las que principalmente se refiere la virtud moral. Luego la virtud no se clasifica suficientemente por virtudes intelectuales y morales.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 1) dice que la virtud es de dos clases, una intelectual y otra moral.

Conclusion. *Toda virtud humana* (1) *ó es intelectual ó moral.*

Responderémos, que la virtud humana es cierto hábito, que perfecciona al hombre para bien obrar. Mas como no hay más que dos principios de los actos humanos en el hombre, cuales son el entendimiento ó la razon y el apetito, los solos dos móviles en el hombre, como se dice (De an. l. 3, t. 49 y sig.); dedúcese que toda virtud humana debe ser perfectiva de alguno de estos principios. Si pues es perfectiva del entendimiento especulativo ó práctico para el buen acto del hombre, será virtud intelectual; empero, si es perfectiva de la parte apetitiva, será virtud moral. Resulta por consecuencia que *toda virtud humana ó es intelectual ó moral.*

Al argumento 1.º dirémos, que la prudencia segun su esencia propia es intelectual virtud; pero segun la materia conviene con las virtudes morales, porque «es la recta razon de lo operable», como ya se ha dicho (C. 57, a. 4), y conforme á esto se cuenta entre las virtudes morales.

Al 2.º que la continencia y la perseverancia (2) no son perfecciones de la virtud apetitiva sensitiva, como lo prueba el que en el hombre continente y perseverante sobreabundan pasiones desordenadas; lo cual no sucedería, si el apetito sensitivo fuese perfecto mediante algun hábito, que le hiciese conformarse con la razon. Es pues la continencia, ó la perseverancia, perfeccion de la parte racional, que resiste á las pasiones, para no ser vencida por ellas; mas no alcanza á la razon de virtud, porque la virtud intelectiva, que dispone bien la razon acerca de las cosas morales, presupone el apetito recto del fin para su recta habitud con respecto á los principios, esto es, á los fines, segun los cuales raciocina, lo cual falta al continente y al perseverante. Tampoco puede ser perfecta la operacion, que procede de dos potencias, si no se perfecciona por el debido hábito; así como no resulta perfecta la accion de un agente por el instrumento, si este no está bien dispuesto, por más perfecto que sea el agente principal. De donde se sigue que, si el apetito sensitivo, que es movido por la parte racional, no es perfecto; por mucho que lo sea la parte racional, no lo será la accion consiguiente; ni por lo mismo el principio de la accion será virtud. Hé aquí porqué la continencia de las

(1) Dícese humana como natural en el hombre y asequible á sus fuerzas naturales, para diferenciarla de las llamadas teologales ó divinas, que en su acepcion católica son sobrenaturalmente infusas por Dios en el alma; aunque tambien hay fe, esperanza y caridad humanas en un sentido lato ó genérico.

(2) Entiéndese aquí por continencia la resistencia en general á los impulsos de cualesquiera concupiscencias depravadas, y por perseverancia la constancia en esa misma resistencia; no la perseverancia final en el bien y en la gracia hasta la muerte, de la que se trata luego (2.ª-2.ᵃᵉ, C. 137, a. 1), ni la abstencion completa de todo deleite carnal (*ibid.* C. 155, a. 1), virtudes ambas perfectas y consumadas, en cuyo concepto no son objeto de la cuestion actual.

delectaciones y la perseverancia en las tristezas no son virtudes, sino algo ménos que virtud (1), como dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 1 y 9.)

Al 3.° que la fe, la esperanza y la caridad están por cima de las virtudes humanas; porque son virtudes del hombre, segun que es hecho participante de la divina gracia.

ARTÍCULO IV. — **La virtud moral puede existir sin la intelectual?**

1.° Parece que la virtud moral puede existir sin la intelectual: porque virtud moral, como dice Tulio (De invent. l. 2), «es un hábito á manera de naturaleza » conforme con la razon»; y la naturaleza, aunque de acuerdo con alguna razon superior que la mueva, no hay para qué mezclarla con ella en un mismo *(sujeto)* como se ve en los seres naturales destituidos de conocimiento. Luego puede haber en el hombre virtud moral á manera de naturaleza, inclinándola á conformarse con la razon, aunque la razon de aquel hombre no sea perfecta mediante la virtud intelectual.

2.° Por la virtud intelectual consigue el hombre el perfecto uso de la razon. Pero á veces suelen algunos, en quienes no está muy en vigor el uso de la razon, ser virtuosos y aceptos á Dios. Luego parece que la virtud moral puede existir sin la virtud intelectual.

3.° La virtud moral da inclinacion á obrar bien. Mas hay quienes tienen inclinacion natural á obrar bien, áun sin juicio de razon. Luego las virtudes morales pueden existir sin la intelectual.

Por el contrario, dice S. Gregorio (Moral. l. 22, c. 1 implic.) que «las de» mas virtudes, si no ejecutan prudente» mente lo que apetecen, de ninguna » manera pueden ser virtudes». Es así que la prudencia es virtud intelectual, como ántes se ha dicho (C. 57, a. 4). Luego las virtudes morales no pueden existir sin las intelectuales.

Conclusion. *La virtud moral puede existir sin ciertas virtudes intelectuales; no empero sin la prudencia y la inteligencia.*

Responderémos, que *la virtud moral puede ciertamente existir sin algunas de las virtudes intelectuales*, como sin la sabiduría, sin la ciencia, y sin el arte; *pero no puede ser sin el entendimiento y sin la prudencia.* Sin la prudencia en efecto no puede haber virtud moral; porque la virtud moral es un hábito electivo, esto es, que hace buena eleccion; y para que la eleccion sea buena se requieren dos cosas: 1.ª que haya la debida intencion del fin, y esto se verifica por la virtud moral, que inclina la fuerza apetitiva al bien conveniente á la razon, que es el fin debido; 2.ª que el hombre reciba rectamente las cosas conducentes al fin, y esto no puede ser sino por medio de la razon, que aconseja rectamente, juzgando y mandando, lo cual pertenece á la prudencia y á las virtudes á ella anejas, como queda dicho (C. 57, a. 4, 5 y 6): de donde se sigue que *la virtud moral no puede existir sin la prudencia*, *ni* por consiguiente *sin el entendimiento*, dado que por el entendimiento se conocen los principios naturalmente conocidos tanto en lo especulativo como en lo operativo; y por lo tanto, así como la recta razon en las cosas especulativas, en cuanto procede de los principios naturalmente conocidos, presupone la inteligencia de los principios; así tambien la prudencia, que es «la recta razon de lo operable».

Al argumento 1.° dirémos que la inclinacion de la naturaleza en los seres, que carecen de razon, es sin eleccion; y por esto tal inclinacion no requiere por necesidad la razon: pero la inclinacion de la virtud moral es con eleccion, y de consiguiente para su perfeccion há menester que la razon sea perfecta por medio de la virtud intelectual.

Al 2.° que en el virtuoso no es preciso que esté en su vigor el uso de la razon en cuanto á todo, sino solo en cuanto á lo que debe obrarse segun la virtud: y de este modo el uso de la razon está en su vigor en todos los virtuosos; por lo que áun los que parecen simples, por carecer de mundana astucia, pueden ser prudentes segun aquello (Math. 10, 16): *sed prudentes como serpientes, y sencillos como palomas.*

(1) Para la recta inteligencia de esto conviene consultar las Cuestiones 155, a. 1, y 137, a. 1, de la 2.ª-2.ª, citadas tambien en la nota anterior.

Al 3.º que la natural inclinacion al bien de la virtud es cierta incoacion de virtud, pero no es virtud perfecta; porque esa inclinacion, cuanto es más perfecta, puede ser tanto más peligrosa, si no se la asocia la recta razon, por medio de la cual se haga recta la eleccion de lo conducente al debido fin: así como un caballo corriendo, si está ciego, tanto más fuertemente se estrella y se daña, cuanto más violentamente corre. Y así, aunque la virtud moral no sea razon recta, como decía Sócrates; no es sin embargo solamente segun la razon recta, en cuanto inclina á lo que es conforme la recta razon, como decian los platónicos, sino que tambien debe llevar adjunta la recta razon, como dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. ult.).

ARTÍCULO V.—**Puede existir virtud intelectual sin moral?**

1.º Parece que la virtud intelectual puede existir sin la virtud moral: porque la perfeccion de lo anterior no depende de la perfeccion de lo posterior; y la razon es ántes que el apetito sensitivo, y lo mueve. Luego la virtud intelectual, que es perfeccion de la razon, no depende de la virtud moral, que es perfeccion de la parte apetitiva. Puede por consiguiente existir sin ella.

2.º Lo moral es materia de la prudencia, como lo factible lo es del arte. Pero el arte puede existir sin propia materia, como un herrero sin hierro. Luego tambien la prudencia puede existir sin las virtudes morales, no obstante ser ella entre todas las virtudes intelectuales la más ligada con las morales.

3.º La prudencia es «virtud bien aconsejadora» (Ethic. l. 6, c. 9). Muchos empero aconsejan bien, careciendo de virtudes morales. Luego la prudencia puede existir sin la virtud moral.

Por el contrario: querer obrar mal se opone directamente á la virtud moral; y á ninguna *(de ellas)* se opone lo que puede existir sin virtud moral: mas se opone á la prudencia el pecar queriendo (Ethic. l. 6, c. 5). No puede pues la prudencia existir sin virtud moral.

Conclusion. *Todas las virtudes intelectuales pueden existir sin virtud moral, á escepcion de la prudencia.*

Responderémos, que *las otras virtudes intelectuales pueden existir sin virtud moral; pero la prudencia sin virtud moral no puede existir*. La razon es, porque la prudencia es «recta razon de lo operable», no empero únicamente en general, sino tambien en lo particular, sobre lo cual recáen las acciones. Mas la recta razon preexige principios, de los que párte la razon: y esta en lo particular debe proceder, no solo partiendo de los principios universales, sino ateniéndose tambien á los principios particulares. Acerca de los principios universales de lo operable ciertamente se halla bien dispuesto el hombre por la natural inteligencia de los principios, que le hace conocer qué ningun mal debe hacerse, ó bien por medio de alguna ciencia práctica: pero no basta esto, para raciocinar rectamente acerca de lo particular; porque sucede alguna vez que tal principio universal conocido por el entendimiento ó por la ciencia se inutiliza en lo particular por alguna pasion: como al concupiscente, cuando la concupiscencia vence, le parece bueno lo que deséa, aunque sea contrario al universal juicio de la razon. Por lo tanto, así como el hombre se dispone, para conducirse rectamente acerca de los principios universales, por medio del entendimiento (1) natural, ó por el hábito de la ciencia; del mismo modo, para hallarse bien dispuesto acerca de los principios particulares de lo operable, que son los fines, há menester perfeccionarse por medio de algunos hábitos, segun los cuales se haga en cierto modo connatural al hombre el juzgar rectamente acerca del fin: y esto se efectúa por medio de la virtud moral; porque el virtuoso juzga bien del fin de la virtud, en razon á que «cual es cada uno, tal le parece el fin» (Ethic. l. 3, c. 5). Así que *para* la recta razon de lo operable, que es *la prudencia, se requiere que el hombre tenga virtud moral.*

Al argumento 1.º dirémos, que la razon, segun que es aprensiva del fin, pre-

(1) No precisamente como potencia ó facultad intelectiva, sin en concepto de conocimiento intuitivo ó habitual de los principios evidentes en sí mismos, cuya simple enunciacion clara y esplícita segun sus alcances se los da á conocer suficientemente, cual sucede con los axiomas científicos.

cede al apetito del fin; pero el apetito del fin precede á la razon, que raciocina, para elegir los medios conducentes al fin, lo cual pertenece á la prudencia: así como tambien en las cosas especulativas la inteligencia de los principios es principio de la razon, que silogiza.

Al 2.° que los principios de las cosas artificiales no los discernimos bien ó mal segun la disposicion de nuestro apetito, como los fines, que son principios de las morales; sino solamente por la consideracion de la razon: y por lo tanto el arte no requiere virtud, que perfeccione el apetito, como la requiere la prudencia.

Al 3.° que la prudencia no solo es bien consiliativa, sino tambien bien judicativa, y bien preceptiva: lo cual no puede verificarse, si no se remueve el impedimento de las pasiones, que corrompen el juicio y el precepto de la prudencia; y esto por medio de la virtud moral.

CUESTION LIX.

Distincion de las virtudes en su relacion con las pasiones.

Considerarémos ahora la distincion de las virtudes morales entre sí: y, por cuanto las virtudes morales, que versan acerca de las pasiones, se distinguen segun la diversidad de las pasiones, conviene considerar: 1.° en comun la comparacion de la virtud con la pasion, y 2.° la distincion de las virtudes morales segun las pasiones. En cuanto á lo 1.° investigarémos cinco cosas: 1.ª La virtud moral es pasion? — 2.ª Puede existir con la pasion? — 3.ª Es compatible con la tristeza? — 4.ª Toda virtud moral es acerca de las pasiones. — 5.ª Alguna virtud moral puede existir sin pasion?

ARTÍCULO I. — **La virtud moral es pasion?**

1.° Parece que la virtud moral es pasion: porque el medio es del mismo género que los estremos; y, siendo la virtud moral medio entre las pasiones, síguese que la virtud moral es pasion.

2.° La virtud y el vicio, como contrarios que son, están en el mismo género; pero ciertas pasiones se llaman vicios, como la envidia y la ira: luego tambien ciertas pasiones son virtudes.

3.° La misericordia es cierta pasion; porque es «tristeza de los males ajenos», como se ha dicho (C. 35, a. 8, arg. 3.°). Mas á esta «Ciceron, eminente hablista, »no dudó llamarla virtud», como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 5). Luego la pasion puede ser virtud moral.

Por el contrario, se dice (Ethic. I. 2) que «las pasiones ni son virtudes, ni ma»licias» (1).

Conclusion. *La virtud moral no puede ser pasion.*

Responderémos, que *la virtud moral no puede ser pasion;* y esto se prueba por tres razones: 1.ª porque pasion es cierto movimiento del apetito sensitivo, como ya se ha dicho (C. 22, a. 3); en tanto que la virtud moral no es movimiento alguno, sino más bien principio del movimiento apetitivo, cierto hábito existente; 2.ª porque las pasiones por sí mismas no tienen razon de bien ó de mal, pues el bien ó el mal del hombre es segun la razon; y por lo tanto las pasiones consideradas en sí mismas se refieren al bien como al mal, segun que pueden convenir ó no con la razon: pero ninguna cosa tal puede ser virtud, puesto que la virtud mira al bien, como ya se ha dicho (C. 55, a. 3); 3.ª porque en el supuesto de que alguna pasion tienda solo al bien ó solo al mal en algun (2) modo; no obstante el movimiento de la pasion, en cuanto es pasion, tiene

(1) Vicios, segun interpretan algunos modernos comentadores; si bien en el lenguaje corriente ó usual la malicia denota cierta deliberacion de la voluntad ó como afecto á obrar mal, que no siempre lleva consigo el vicio. Nicolai.

(2) Otros leen *motum*, «segun algun movimiento».

su principio en el mismo apetito y su término en la razon, á cuya conformidad tiende el apetito: al paso que el movimiento de la virtud por el contrario tiene su principio en la razon y el término en el apetito, segun que es movido por la razon. Por eso en la definicion de la virtud moral se dice (Ethic. l. 2, c. 6), que «es un hábito electivo, que consiste en el »medio determinado por la razon, como »el sabio determinará» (1).

Al argumento 1.º dirémos que la virtud segun su esencia no es medio entre las pasiones, sino segun su efecto; es á saber, porque constituye el medio entre las pasiones.

Al 2.º que, si vicio se llama al hábito, segun el cual alguno obra mal; es manifiesto que ninguna pasion es vicio: mas, si por vicio se entiende pecado, que es acto vicioso; de este modo nada obsta á que la pasion sea vicio, y que por el contrario concurra al acto de virtud, segun que la pasion ó es contrariada por la razon, ó sigue al acto de la razon.

Al 3.º que la misericordia se dice ser virtud, esto es, acto (2) de virtud, segun que «aquel movimiento del ánimo »sirve á la razon, cuando de tal modo se »muestra la misericordia, que se conser»va la justicia, ya otorgándose al me»nesteroso, ya perdonando al penitente», como dice San Agustin (ibid.) Pero, si se llama misericordia algun hábito, por el que el hombre se perfecciona para compadecerse razonablemente, nada obsta á que la misericordia así dicha sea virtud: y la misma razon hay respecto de *(otras)* pasiones semejantes.

ARTÍCULO II.—**La virtud moral puede coexistir con la pasion?**

1.º Parece que no puede haber virtud moral con pasion; pues dice Aristóteles (Topic. l. 4, c. 5, loc. 54) que «benigno »es el que no padece; pero paciente el »que sufre, y no es arrastrado»: y la misma razon milita respecto de todas las virtudes morales. Luego toda virtud moral existe sin pasion.

2.º La virtud es cierta disposicion buena del alma, como la sanidad *(lo es)* del cuerpo, segun se dice (Phys. l. 7, t. 17); segun lo cual la virtud parece ser «cierta »sanidad del alma», como dice Tulio (De Tusc. quæst. l. 4): mas pasiones del alma se dicen «ciertas enfermedades del »alma», como dice (ibid.) el mismo Tulio; y la sanidad no es compatible con la enfermedad: luego ni la virtud con la pasion del alma.

3.º La virtud moral requiere perfecto uso de la razon áun en los particulares. Este empero tambien es impedido por las pasiones; pues dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 5) que «las delectaciones cor»rompen la apreciacion de la prudencia», y Salustio en su catilinaria (al principio de la oracion de César) que «no penetra »el ánimo fácilmente la verdad, cuando »le ofuscan aquellas», las pasiones del ánimo. Luego la virtud moral no puede existir con la pasion.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14): «si la voluntad es »perversa, tendrá perversos estos movi»mientos», los de las pasiones; «mas, si »es recta, no solo serán inculpables, sino »áun laudables». Empero nada laudable se escluye por la virtud moral. Luego la virtud moral no escluye las pasiones, sino que puede existir con ellas.

Conclusion. *Las pasiones* [1] *en su acepcion de afecciones desordenadas no pueden existir en el virtuoso, de modo que asienta á ellas previa deliberacion; pero* [2] *como simples movimientos del apetito sensitivo son compatibles con la virtud, si están regulados por la razon.*

Responderémos, que acerca de esto hubo discordia entre los estóicos y los peripatéticos, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 4): pues los estóicos suponian que las pasiones del alma no pueden existir en el hombre sabio ó virtuoso; miéntras que los peripatéticos, cuya secta instituyó Aristóteles, como dice San Agustin (ibid.), afirmaban que las pasiones pueden existir juntamente con la virtud moral, pero reducidas á un medio. Mas esta divergencia en sentir de San Agustin (ibid.) más era de palabras que de opiniones en realidad: porque, como los estóicos no hacian distincion entre el apetito intelectivo, que es la vo-

(1) Véase la nota 6, pág. 372.

(2) En el sentido, en que frecuentemente se aplican á los actos las denominaciones de los hábitos, en que radican ó de que emanan. Véase en la 2.ª-2.ª la C. 30, a. 1.

luntad, y el apetito sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible; no distinguian las pasiones del alma de otras afecciones humanas, en cuanto las pasiones del alma son movimientos del apetito sensitivo, y otras afecciones, que no son pasiones del alma, son movimientos del apetito intelectivo, llamado voluntad, como los peripatéticos distinguieron; sino que se limitaban á llamar pasiones á cualesquiera afecciones repugnantes á la razon, y que, si nacen de la deliberacion, no pueden existir en el sabio ó en el virtuoso, en quien solo pueden suponerse nacidas de improviso, por cuanto «las visiones del ánimo, llamadas fantasías, pueden sorprender al ánimo independientemente de nuestra potestad, y motivadas por cosas terribles necesariamente conmueven el ánimo del sabio, hasta el punto de hacerle por un momento esperimentar pavor ó sobrecogerse de tristeza, como preocupando estas pasiones el oficio propio de la razon, que no por eso las aprueba ni asiente á ellas», como refiere San Agustin (De civ. Dei, l. 9) dicho por Aulo Gélio (Noches Aticas, l. 19, c. 1). *Si pues se dicen pasiones las afecciones desordenadas; no pueden existir en el virtuoso, de modo que consienta en ellas despues de la deliberacion*, como los estóicos pretendieran: mas, *si se llaman pasiones cualesquiera movimientos del apetito sensitivo*, en tal concepto *pueden existir en el virtuoso*, segun que están *ordenadas por la razon*. Conforme á esto Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 3) que «algunos no determinan bien como virtudes ciertas impasibilidades y quietudes, llamándolas simplemente tales, sino que deberían decir tambien que son quietudes *(libres)* de pasiones, las cuales existen como y cuando no debieran».

Al argumento 1.° dirémos que Aristóteles aduce aquel ejemplo como otros muchos de sus libros lógicos, no segun su propia opinion, sino segun la de otros: y la de los estóicos fue que las virtudes existian sin las pasiones del alma; opinion que rechaza Aristóteles (ibid.), diciendo que «las virtudes no son impasibilidades». Puede sin embargo decirse que eso, de que «el pacífico no sufre» se ha de entender segun la pasion desordenada.

Al 2.° que aquella razon y todas las semejantes por Tulio aducidas al intento (Tusc. l. 4) refiérense á las pasiones, segun que significan afecciones desordenadas.

Al 3.° que la pasion preventiva del juicio de la razon, si prevalece en el ánimo, de modo que consienta en ella, impide el consejo y el juicio de la razon; mas, si proviene como imperada por la razon, ayuda á cumplir el imperio de la razon.

ARTÍCULO III. — **La virtud moral puede existir con la tristeza?**

1.° Parece que no puede haber virtud con tristeza: porque las virtudes son efectos de la sabiduría, segun aquello (Sap. 8, 7): *enseña* (la divina sabiduría) *templanza y justicia y prudencia y fortaleza* (1); y el trato *de la sabiduría no tiene amargura*, como se añade despues: luego no puede haber virtudes con tristeza.

2.° La tristeza es impedimento de la operacion, como manifiesta Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 13; y l. 10, c. 5); y el impedimento de la buena operacion repugna á la virtud: luego la tristeza repugna á la virtud.

3.° La tristeza es cierta enfermedad de ánimo, como la llama Tulio (Tusc. qq. l. 4); y la enfermedad del alma es contraria á la virtud, que es la buena disposicion del alma: luego la tristeza contraría á la virtud, y no puede estar junta con ella.

Por el contrario: Cristo fue perfecto en virtud; y sin embargo en él hubo tristeza, pues dijo (Matth. 26, 38): *Triste está mi alma hasta la muerte.* Luego puede haber tristeza con virtud.

Conclusion. *La virtud puede (y áun debe á veces) hallarse acompañada de tristeza moderada* [1] *y segun el juicio de la razon acerca de lo que la contraría; mas* [2] *la tristeza sobre lo conveniente á la virtud es incompatible con ella.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 8), los

(1) *Virtutem*, que tambien aquí se usa en sentido de robustez ó virilidad ó de fortaleza, como traducimos con el P. Scio y la generalidad de los intérpretes.

estóicos pretendieron que correlativamente á tres perturbaciones habia en el ánimo del sabio tres (εὐπαθείας ó *eupathias*) buenas pasiones, á saber, por el deséo deleite (1), por la alegría gozo, y por el miedo precaucion. Mas en compensacion de la tristeza negaron pudiera haber algo en el ánimo del sabio por dos razones: 1.ª porque la tristeza es del mal que ya ha sucedido, y juzgan que ningun mal puede acontecer al sabio; pues creyeron que así como la virtud es el solo bien del hombre, y los bienes corporales no son bienes del hombre; así solo lo inhonesto es el mal del hombre, lo cual en el virtuoso no puede existir. Esto empero se dice sin razon: 1.º porque, siendo el hombre compuesto de alma y cuerpo, lo que contribuye á conservar la vida del cuerpo es algun bien del hombre, pero no el mayor, pues el hombre puede usar mal de él; y por lo tanto, áun el mal contrario á este bien puede hallarse en el sabio é infundirle una tristeza moderada. 2.º Ademas: aunque el virtuoso puede hallarse sin pecado grave, ninguno se halla en esta vida exento de pecados leves, segun aquello (I Joann. 1, 8): *si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos á nosotros mismos.* 3.º Porque el virtuoso, aunque *(al presente)* no tenga pecado, acaso le tuvo alguna vez, y de él se duele laudablemente, segun aquello (II Cor., 7, 10); *la tristeza, que es segun Dios, engendra penitencia para salud estable* (2). 4.º Porque se puede tambien doler laudablemente del pecado de otro; y segun esto, del mismo modo que la virtud moral es compatible con otras pasiones moderadas por la razon, lo es tambien con la tristeza.—La 2.ª razon, que los movia, era que la tristeza versa acerca del mal presente, mas el temor sobre el mal futuro; así como la delectacion es por el bien presente, y el deséo del bien futuro. Puede empero pertenecer á la virtud el que alguno goce del bien habido, ó que desée tener el bien aún no alcanzado, ó tambien que tome precauciones contra el mal futuro: mas el que por el mal presente se consterne el ánimo del hombre (lo cual se verifica por la tristeza) parece enteramente contrario á la razon; por lo cual no puede hallarse con la virtud. Pero tampoco esto es razonable: porque hay algun mal, que puede ser presente para el virtuoso, como se ha dicho (a. 2), mal que la razon ciertamente detesta; y al apetito sensitivo sigue la detestacion de la razon en el hecho de entristecerse de ese mal, aunque moderadamente segun el juicio de la razon. Mas pertenece á la virtud que el apetito sensitivo se conforme con la razon, como se ha dicho (a. 1 y 2); y de consiguiente incumbe á la virtud entristecerse moderadamente en aquello, de que se debe entristecer, como dice tambien Aristóteles (Ethic., l. 2, c. 6 y 7): y esto es tambien útil para huir ó evitar los males; pues, así como los bienes se buscan más pronto por la delectacion, así los males se esquivan más fuertemente por la tristeza. Así pues debe decirse que la *tristeza acerca de las cosas, que convienen á la virtud, no puede estar al mismo tiempo con la virtud*, la cual se deleita en lo que es propio; *pero acerca de las que de cualquier modo repugnan á la virtud, la virtud se entristece moderadamente.*

Al argumento 1.º dirémos, que de aquella autoridad se deduce que acerca de la sabiduría no se entristece el sabio; pero sí se entristece de las cosas impeditivas de la sabiduría: y por eso en los bienaventurados, en quienes no cabe impedimento alguno de la sabiduría, no tiene lugar la tristeza.

Al 2.º que la tristeza impide la operacion, acerca de la cual nos entristecemos; pero coadyuva á ejecutar más pronto aquellas, por cuyo medio se huye de la tristeza.

Al 3.º que la tristeza inmoderada es una enfermedad del alma; pero la tristeza moderada pertenece á la buena disposicion del alma, segun el estado de la presente vida.

(1) Aunque Nicolai, fundándose en el mismo San Agustin y citando en su apoyo el uso por Ciceron de la voz griega equivalente á la latina *voluntas* (y no á *voluptas*), pretende se reemplace *voluptatem* con *voluntatem*; es lo cierto que las ediciones posteriores á la suya y á sus comentarios insisten todas en seguir poniendo *voluptatem*.

(2) *Pœnitentiam in salutem stabilem*. El P. Scio, siguiendo á Primario, concierta *stabilem* con *pœnitentiam*; pero Santo Tomás con Haymon, Lombardo y la generalidad de los expositores latinos indudablemente intentó adscribir dicho adjetivo á *salutem*, como nosotros lo interpretamos en consonancia (á nuestro parecer) más armónica con la construccion sintáctica testualmente conforme con la Vulgata, que parece referirse ostensiblemente á la estabilidad perpétua de la eterna salvacion.

ARTÍCULO IV. — **Toda virtud moral versa acerca de las pasiones?**

1.° Parece que toda virtud moral actúa sobre las pasiones; pues dice Aristóteles (Ethic., l. 1, c. 3) que «acerca »de los deleites y, tristezas es la virtud »moral»; y, siendo pasiones la delectacion y la tristeza segun lo ya dicho (C. 22, a. 3), síguese que toda virtud moral es acerca de las pasiones.

2.° Lo racional por participacion es sujeto de las virtudes morales (Ethic. l. 1, c. últ.): pero esa parte del alma es la residencia de las pasiones, como arriba se ha dicho (C. 22, a. 3); luego toda virtud moral es acerca de las pasiones.

3.° En toda virtud moral cabe alguna pasion. Luego, ó todas son acerca de las pasiones, ó ninguna. Es así que algunas son acerca de las pasiones, como la fortaleza y la templanza, segun se dice (Ethic. l. 3, c. 6 y 10): luego todas las virtudes morales son acerca de las pasiones.

Por el contrario: la justicia, que es virtud moral, «no versa acerca de las pasiones», como se dice (Eth. l. 5, c. 1, 2, 3 y 4).

Conclusion. *No toda virtud moral afecta á las pasiones; sino unas á las pasiones, y otras á las operaciones.*

Responderémos, que la virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma, ordenándola al bien de la razon. Pero el bien de la razon es moderado ú ordenado segun la razon; de donde se sigue que acerca de todo aquello, que acontece ser ordenado y moderado por la razon, puede darse virtud moral. Mas la razon ordena no solamente las pasiones del apetito sensitivo, sino tambien las operaciones del apetito intelectivo, que es la voluntad, la cual no es sujeto de la pasion, como arriba se ha dicho (C. 22, a. 3): y por lo tanto *no toda virtud moral es acerca de las pasiones, sino unas acerca de las pasiones y otras acerca de las operaciones* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que no toda virtud moral afecta á las delectaciones y tristezas, como su materia propia, sino como refiriéndose á algo consiguiente al propio acto; pues todo (*hombre*) virtuoso se deleita en el ejercicio de la virtud y se entristece del opuesto. Por lo cual Aristóteles despues de las palabras antedichas (ibid.) añade que, «si las virtu»des son acerca de los actos y pasiones, »como á toda pasion y á todo acto siguen »la delectacion y la tristeza, tambien (2) »por esto la virtud será acerca de las de»lectaciones y tristezas», es á saber, como acerca (3) de algo consiguiente.

Al 2.° que racional por participacion no solo es el apetito sensitivo, sujeto de las pasiones; sino tambien la voluntad, en la que no las hay, como va dicho.

Al 3.° que en algunas virtudes hay pasiones como materia propia, y en otras no. De donde se sigue, que no milita la misma razon respecto de todas, como se demostrará luego (C. 60, a. 2).

ARTÍCULO V. — **Puede haber alguna virtud moral sin pasion?**

1.° Parece que puede haber virtud moral sin pasion; porque, cuanto la virtud moral es más perfecta, tanto más supera á las pasiones: luego en su perfectísimo ser existe enteramente sin pasion.

2.° Entónces cada cosa es perfecta, cuando está alejada de su contraria, y de cuanto la inclina á lo contrario. Es así que las pasiones inclinan al pecado, que es contrario á la virtud, por cuyo motivo (Rom. 7) se llaman *pasiones de los pecadores* (4). Luego la perfecta virtud existe enteramente sin pasion.

3.° Segun la virtud nos conformamos con Dios, como lo manifiesta San Agustin (De Morib. Eccles. c. 6 y 11). Pero Dios obra todas las cosas sin pasion; luego la virtud perfectísima carece de toda pasion.

Por el contrario: «ningun justo hay, »que no se goce en la operacion justa» (Ethic. l. 1, c. 8): siendo pues el gozo una pasion, síguese que la justicia no

(1) De estas últimas es la justicia, cuyo objeto son las operaciones de la voluntad, como ya deja insinuado en el arg. *Por el contrario*, y amplía y demuestra en el siguiente a. 5.°

(2) La palabra *etiam* (tambien, ó áun) se omite en el códice de Alcañiz y en las ediciones de Nápoles y de Roma antiguas; mas la áurea la repone, como todas las de fecha posterior y áun la mayoría de las anteriores, inclusas las dos de Pádua.

(3) Tambien se echa aquí de ménos la palabra *circa* únicamente en el códice de Alcañiz.

(4) Véase la nota 4, pág. 56, del T. 1.°

puede existir sin pasion, y mucho ménos otras virtudes.

Conclusion. *Las virtudes morales* [1], *que versan acerca de las pasiones como su propia materia, no pueden existir sin pasiones; pero* [2] *las que no se refieren á las pasiones, sino á las operaciones (como es la justicia), pueden estar sin pasiones como propia materia, aunque tambien con ellas como con algo consiguiente por redundancia en más ó en ménos.*

Responderémos que, si llamamos pasiones á las afecciones desordenadas, como los estóicos pretendieran; de este modo es manifiesto que la virtud perfecta existe sin pasiones: pero, si por pasiones entendemos todos los movimientos del apetito sensitivo; así claro está que *las virtudes morales, que versan acerca de las pasiones como de propia materia, no pueden existir sin pasiones.* La razon es, porque de esto se seguiría que la virtud moral haría totalmente ocioso el apetito sensitivo. Mas no pertenece á la virtud que las *(potencias)* sometidas á la razon no ejecuten sus propios actos; y sí el que ejecuten el imperio de la razon, obrando sus actos propios. De donde se sigue que, así como la virtud ordena los miembros del cuerpo á los debidos actos esteriores, así tambien dirige al apetito sensitivo á sus movimientos propios ordenados. *Mas las virtudes morales, que no afectan á las pasiones sino á las operaciones, pueden existir sin pasiones; y tal virtud es la justicia,* porque por ella se aplica la voluntad á su propio acto, que no es pasion. Sin embargo al acto de justicia sigue el gozo, al ménos en la voluntad, lo cual no es pasion; y, si este gozo se multiplica por la perfeccion de la justicia, redundará el gozo hasta el apetito sensitivo, segun que las fuerzas inferiores siguen el movimiento de las superiores, como ántes se ha dicho (C. 24, a. 3): resultando de semejante redundancia que, cuanto fuere más perfecta, tanto más causa la pasion.

Al argumento 1.° dirémos que la virtud reprime las pasiones desordenadas, pero produce las moderadas.

Al 2.° que las pasiones desordenadas inducen á pecar; mas no, si son moderadas.

Al 3.° que el bien se considera en cada uno segun la condicion de su naturaleza. Pero, por cuanto en Dios y en los ángeles no hay apetito sensitivo, como en el hombre; la buena operacion de Dios y del ángel está totalmente exenta de pasion, como tambien de cuerpo: mas la buena operacion del hombre es con pasion, así como con ministerio del cuerpo.

CUESTION LX.

Distincion de las virtudes morales entre sí.

A este intento dedicarémos los siguientes cinco artículos: 1.º Hay una sola virtud moral? — 2.º Se distinguen las virtudes morales relativas á las operaciones de las que conciernen á las pasiones? — 3.º Acerca de las operaciones hay una sola virtud moral? — 4.º Hay sobre las pasiones diversas virtudes morales? — 5.º Las virtudes morales se distinguen segun los diversos objetos de las pasiones?

ARTÍCULO I. — **Hay una sola virtud moral?**

1.º Parece que solo hay una virtud moral: porque, así como en los actos morales la direccion pertenece á la razon, que es el sujeto de las virtudes intelectuales; así la inclinacion pertenece á la fuerza apetitiva (1), que es el sujeto de las virtudes morales. Es así que la virtud intelectual, que dirige todos los actos morales, es una sola, la prudencia. Luego tambien es única la virtud moral, que inclina en todos los actos morales.

2.º Los hábitos no se distinguen segun los objetos materiales, sino segun las razones formales de los objetos. Pero la razon formal de lo bueno, á que se ordena la virtud moral, es una sola, el modo de la razon: luego parece ser una solamente la virtud moral.

3.º Las cosas morales reciben la especie del fin, como se ha dicho arriba (C. 1, a. 3 y 5); y el fin comun de todas las virtudes morales es uno solo, á saber, la felicidad; pues los propios é inmediatos son infinitos, y las virtudes morales no son infinitas: luego parece debe haber tan solo una.

Por el contrario, un solo hábito no puede existir en diversas potencias, como se ha dicho arriba (C. 56, a. 2). Mas el sujeto de las virtudes morales es la parte apetitiva del alma, que se distingue por diversas potencias, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 81, a. 2): luego no puede ser solamente una la virtud moral.

Conclusion. *Hay virtudes morales diversas en especie, y no una sola.*

Responderémos que, como ya se ha dicho (C. 58, a. 2), las virtudes morales son ciertos hábitos de la parte apetitiva; y los hábitos difieren en especie segun las especiales diferencias de los objetos, segun lo dicho (C. 54, a. 2): mas la especie de cualquier objeto apetecible, bien así como la de cualquiera otra cosa, se considera segun la forma específica, que proviene del agente. Débese empero considerar que la materia del paciente está en doble relacion con el agente: porque unas veces recibe la forma del agente segun la misma razon, conforme está en el agente, como está en todos los agentes unívocos; y de este modo, si el agente es uno en especie, la materia necesariamente toma la forma de una sola especie, como del fuego no se engendra unívocamente sino algo existente la especie de fuego: mas otras veces la materia toma la forma del agente, no segun la misma razon, cual se halla en el agente, como se ve en los que engendran no unívocos, al modo que el animal engendrado por el sol; y entónces las formas recibidas del mismo agente en la materia no son de una sola especie, sino que se diversifican segun la diversa proporcion de la mate-

(1) Ya superior, que es la voluntad, único sujeto de algunas de estas virtudes; ya inferior, cual es el apetito tanto irascible como el concupiscible respecto de otras, cuyo sujeto es uno ú otro de estos dos apetitos, como el primero lo es de la fortaleza y de la templanza el segundo, segun ya se ha demostrado (C. 56).

ria para recibir el influjo del agente, como vemos que por la única accion del sol se engendran mediante la putrefaccion (1) animales de diversas especies segun la diversa proporcion de la materia. Pero es manifiesto que en lo moral la razon obra como mandando y moviendo, y la fuerza apetitiva como mandada y movida: y el apetito no atiende á la impresion de la razon como unívocamente; porque no se hace racional por esencia, sino por participacion, como se dice (Ethic. l. 1, c. últ.). De donde se sigue que las cosas apetecibles segun la mocion de la razon se constituyen en diversas especies, segun que diversamente se refieren á la razon, resultando de aquí que *las virtudes morales son diversas segun la especie, y no una sola.*

Al argumento 1.° dirémos que el objeto de la razon es lo verdadero: mas, siendo una misma la razon de lo verdadero en todas las *(obras)* morales, que son operables contingentes, una sola es la virtud que dirige en ellas, á saber, la prudencia (2). Pero el objeto de la virtud apetitiva es el bien apetecible, cuya razon es diversa segun su diversa habitud respecto de la razon que dirige.

Al 2.° que aquello formal es único en su género á causa de la unidad del agente; pero se diversifica en especie por las diversas disposiciones de los que lo reciben, como queda ya dicho.

Al 3.° que las cosas morales no obtienen especie del fin último, sino de sus fines próximos; los cuales en verdad, aunque son infinitos en número, no son infinitos en especie.

ARTÍCULO II. — **¿Las virtudes morales, que se refieren á las operaciones, se distinguen de aquellas, que se refieren á las pasiones?** (3)

1.° Parece que las virtudes morales no se distinguen entre sí, por referirse unas á las operaciones y otras á las pasiones; pues dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 3) que «la virtud moral es operativa res» pecto de las delectaciones y tristezas » de los más buenos *(optimorum)*»; mas los deleites y las tristezas son ciertas pasiones, como arriba se ha dicho (C. 31, a. 1: y C. 35, a. 1): luego la misma virtud, que afecta á las pasiones, funciona tambien sobre las operaciones, como siendo operativa.

2.° Las pasiones son principios de las operaciones esteriores: por consiguiente, si algunas virtudes rectifican las pasiones (4), deben tambien por lo mismo rectificar las operaciones. Luego las mismas virtudes morales actúan sobre las pasiones y las operaciones.

3.° Para toda operacion esterior se mueve el apetito sensitivo bien ó mal. Pero los movimientos del apetito sensitivo son pasiones: luego las mismas virtudes, que se refieren á las operaciones, se refieren tambien á las pasiones.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 3 y 7; y l. 5) aplica la justicia á las operaciones; mas la templanza, la fortaleza y la mansedumbre á ciertas pasiones.

Conclusion. *Las virtudes morales* [1] *no se distinguen entre sí en cuanto á la operacion y la pasion consideradas como sus efectos; sí empero* [2] *bajo el concepto de materia diversa, sobre que actúan unas sobre las operaciones y otras sobre las pasiones.*

Responderémos, que la operacion y la pasion pueden compararse de dos modos con la virtud: 1.° *como efecto,* y así *toda virtud moral tiene algunas operaciones buenas*, de las que es productiva, y alguna delectacion ó tristeza, que son pasiones, como arriba se ha dicho (C. 59, a. 4, al 1.°); 2.° *como materia,* acerca de

(1) Vease en el T. 1.° la nota 3, pág. 561.

(2) Numérica é individualmente considerada (debe entenderse), es decir, cada hombre tiene una sola virtud moral directriz de las demas, que es la prudencia personal, única en cada individuo, aunque con el doble carácter de intelectual y moral y provista (digámoslo así) de diversos medios ó reglas directivas aplicables á los casos y hechos particulares, como poniendo en actuacion ó haciendo funcionar á las demas virtudes á ella subordinadas para el arreglo y conducta de la vida del operante; á la manera que la razon dirige á la voluntad y esta á su vez impera y mueve á las potencias apetitivas subalternas y dependientes de ella: porque en otro concepto más lato, y refiriéndose á la humanidad en general, y no al hombre determinado ó á cada individuo humano, habla de varias especies políticas de la prudencia (2.ª-2.ᵐ, C. 48).

(3) Entiéndese aquí por operaciones las acciones esternas, que ponen al hombre en relacion con otros, como en los contratos, por ejemplo; y por pasiones todas aquellas afecciones internas ó movimientos del apetito sensitivo, en que el cuerpo esperimenta alguna alteracion, y de que se ha tratado en las Cuestiones 22 á la 48, como el amor y la ira, la delectacion y la tristeza y demas.

(4) No en cuanto á su naturaleza, que ya se supone recta, como procedente de Dios; sino en su ejercicio y direccion, sin la que pueden ser inmoderadas ó siniestras.

la cual versa, y en este concepto *debe haber unas virtudes morales para las operaciones y otras acerca de las pasiones.* La razon es, porque el bien y el mal en ciertas operaciones se considera segun ellas mismas, de cualquier modo que el hombre sea afectado con respecto á ellas, es decir, en cuanto el bien y el mal en ellas se toma segun la razon de su conmensuracion ó medida respecto de otra cosa; y en las tales conviene que haya alguna virtud directiva de las operaciones en sí mismas, cuales son la compra y la venta y semejantes operaciones, en las que se atiende á la razon del débito ó no débito para con otro: por cuya razon la justicia y sus partes versan propiamente acerca de las operaciones, como su materia propia. Mas en otras operaciones el bien y el mal se consideran solamente segun la medida respecto del operante; y por tanto conviene considerar en estas el bien y el mal, segun que el hombre es afectado bien ó mal acerca de ellas: por lo cual conviene que las virtudes en estas sean principalmente acerca de las interiores afecciones, que se llaman pasiones del alma, como se ve en la templanza, en la fortaleza y otras semejantes (1). Pero acontece que en las operaciones ordenadas á otro se prescinde del bien de la virtud á causa de la desordenada pasion del ánimo: y entónces, en cuanto se falta á la medida de la esterior operacion, hay corrupcion de la justicia; mas en cuanto se desatiende la conmesuracion de las interiores pasiones, hay corrupcion de alguna otra virtud: bien así como, cuando á causa de la ira uno hiere á otro, en la misma percusion indebida quebrántase la justicia, y en la inmoderancia de la ira se viola la mansedumbre. Y lo mismo se observa en otras cosas.

Con esto queda evidente la solucion á los argumentos opuestos: porque el 1.° procede de la operacion, segun que es efecto de la virtud, y los otros dos se refieren á que la operacion y la pasion concurren á una misma cosa: mas en unas la virtud afecta principalmente á la operacion y en otras á la pasion, por la razon antedicha.

(1) Aunque ménos principales y adjuntas á esotras, como la humildad y la mansedumbre, la paciencia y la liberalidad.

ARTÍCULO III. — **Acerca de las operaciones hay una sola virtud moral?**

1.° Parece haber tan solo una virtud moral acerca de las operaciones; porque la rectitud de todas las operaciones esteriores parece pertenecer á la justicia, que es una sola virtud: luego hay una sola virtud acerca de las operaciones.

2.° Parecen operaciones muy diferentes las que se ordenan al bien de uno solo y las que al bien de la multitud. Pero esta diversidad no diversifica las virtudes morales; pues dice Aristóteles (Ethic. l. 5, c. 1) que «la justicia legal, que or» dena los actos de los hombres al bien » comun, no es distinta sino racional» mente de la virtud, que ordena los » actos del hombre á solo uno». Luego la diversidad de las operaciones no induce diversidad de virtudes morales.

3.° Si hay diversas virtudes morales acerca de diversas operaciones; precisamente segun la diversidad de operaciones habría diversidad de virtudes morales. Mas esto es manifiestamente falso; porque á la justicia pertenece establecer la equidad en diversos géneros de transacciones y tambien en las distribuciones, como se manifiesta (Ethic. l. 5, c. 2). Luego no hay diversas virtudes de diversas operaciones.

Por el contrario: la religion es distinta virtud de la piedad, y las dos sin embargo se refieren á ciertas operaciones.

Conclusion. *Todas las virtudes morales, que se refieren á las operaciones, convienen en cierta general razon de justicia; pero se distinguen segun las diversas razones especiales.*

Responderémos, que *todas las virtudes morales, que se refieren á las operaciones, convienen en cierta general razon de justicia,* que se considera segun lo que es debido á otro; *pero se distinguen segun las diversas razones especiales.* La razon es, porque en las operaciones esteriores se instituye el órden de la razon, como se ha dicho (a. 2), no segun la proporcion á la afeccion del hombre, sino segun la misma conveniencia de la cosa en sí misma, de la cual conveniencia se toma la razon del débito, por el que se constituye la razon de justicia, á la que parece pertenecer el que uno pague lo

que debe. De donde se sigue que todas estas virtudes, que se refieren á las operaciones, tienen de algun modo razon de justicia: pero el débito no es de la misma índole en todos; porque no es lo mismo deber algo á un igual, que deberlo á un superior ó inferior, y diverso debe serlo (*segun que provenga*) de pacto, ó promesa, ó por beneficio recibido. Segun estas diversas razones de débito resultan pues diversas virtudes: por ejemplo, la religion es, por la que rendimos á Dios el debido culto; por la piedad tributamos el honor debido á los padres ó á la patria; por la gratitud damos lo que debemos á los bienhechores; y así de otras.

Al argumento 1.º dirémos, que la justicia propiamente dicha es una especial y única virtud, que estima la razon perfecta del débito, el cual puede restituirse en equivalencia; aunque por ampliacion se da el nombre de justicia á cualquiera devolucion de un débito, y así no es sola una especial virtud.

Al 2.º que la justicia ordenada al bien comun es virtud distinta de la justicia, que se ordena al bien privado de alguno; por lo que áun el derecho comun se distingue del derecho privado, y Tulio establece (De invent. l. 2) como una especial virtud la piedad, que ordena al bien de la patria. Pero la justicia, que ordena al hombre al bien comun, es general por su predominio, porque todos los actos de las virtudes los ordena á su fin, esto es, al bien comun: si bien la virtud, segun que por tal justicia es imperada, recibe asímismo el nombre de justicia; y así la virtud no difiere de la justicia legal sino en la razon, como solo en el concepto racional se diferencia la virtud que obra por sí misma, de la que obra á imperio de otra (1).

Al 3.º que en todas las operaciones pertenecientes á la justicia especial es una misma la razon del débito, y en tal concepto es única la virtud de la justicia, principalmente en cuanto á las conmutaciones; porque acaso la distributiva es de otra especie que la conmutativa. Pero esto se dilucidará despues (C. 61, a. 1, de la 2.ª-2.ª)

(1) Véase para la más fácil y recta inteligencia de esta solucion la C. 58, a. 6, de la 2.ª-2.ª

ARTÍCULO IV. — **Acerca de diversas pasiones hay diversas virtudes morales?**

1.º Parece que acerca de diversas pasiones no hay diversas virtudes morales: porque solo hay un hábito de aquellas cosas, que convienen en el principio y el fin; y el hábito es uno solo, como es de ver sobre todo en las ciencias. Es así que el principio de todas las pasiones es único, á saber, el amor; y todas tienen por término un mismo fin, que es la delectacion ó la tristeza, como ántes se ha probado (C. 25, a. 1 y 2). Luego respecto de todas las pasiones hay una sola virtud moral.

2.º Si acerca de diversas pasiones hubiese diversas virtudes morales, se seguiría que habría tantas virtudes morales como pasiones. Pero esto se ve que es falso; porque acerca de las pasiones opuestas no hay más que una sola é idéntica virtud moral, como la fortaleza acerca de los temores y audacias, la templanza respecto de las delectaciones y tristezas. Luego no es posible que acerca de diversas pasiones haya diversas virtudes morales.

3.º El amor, la concupiscencia y la delectacion son pasiones diferentes en especie, como arriba se ha probado (C. 23, a. 4). Pero acerca de todas estas hay una sola virtud, que es la templanza. Luego las virtudes morales no son diversas respecto de diversas pasiones.

Por el contrario: la fortaleza es acerca de los temores y audacias; la templanza acerca de las concupiscencias; y la mansedumbre acerca de las iras, como se dice (Ethic. l. 3, c. 6 y 10; y l. 4, c. 5).

Conclusion. *No es posible* [1] *que acerca de todas las pasiones haya una sola virtud moral; si bien* [2] *sobre pasiones contrarias entre sí actúa una sola virtud; y* [3] *á las pasiones de lo irascible se ordenan diversas virtudes morales.*

Responderémos, que *no puede admitirse que acerca de todas las pasiones verse una sola virtud moral:* porque hay ciertas pasiones referentes á diversas potencias, perteneciendo unas á lo irascible y otras á lo concupiscible, como ántes se ha dicho (C. 23, a. 1); mas no por eso toda diversidad de pasiones basta para

diversificar las virtudes morales: 1.º porque hay algunas pasiones, que se oponen entre sí como contrarias, cuales son el gozo y la tristeza, el temor y la audacia, y otras semejantes, y *sobre estas pasiones así contrapuestas debe actuar una sola é idéntica virtud;* puesto que, como la virtud moral consiste en cierto término medio (1), el medio entre pasiones contrarias se fija segun la misma razon, así como en las cosas naturales el medio es uno mismo entre las contrarias, como entre lo blanco y lo negro; 2.º porque se hallan diversas pasiones, que repugnantes á la razon bajo un mismo aspecto, por ejemplo, segun el impulso á lo que es contra la razon, ó segun el retraimiento de lo que la es conforme: y por lo tanto las diversas pasiones de lo concupiscible no pertenecen á diversas pasiones morales (2), porque sus movimientos son consiguientes unos á otros segun cierto órden, como ordenados á lo mismo, á saber, á conseguir el bien ó á eludir el mal (3), como del amor procede la concupiscencia y por la concupiscencia se llega á la delectacion. Y la misma razon milita respecto de las opuestas, porque del odio nace la fuga ó la abominacion conducente á la tristeza. Pero las pasiones del irascible no son de un solo órden, sino que *se ordenan á diversas cosas:* puesto que la audacia y el temor se ordenan á algun gran peligro; la esperanza y la desesperacion á algun bien árduo; y la ira á superar algun contrario, que ha causado daño: y *por eso acerca de estas pasiones se ordenan diversas virtudes*, como la templanza respecto de las pasiones del concupiscible, la fortaleza sobre los temores y audacias, la magnanimidad en órden á la esperanza y la desesperacion, y la mansedumbre en cuanto á las iras.

Al argumento 1.º dirémos, que todas las pasiones convienen en un solo principio y fin comun; mas no en un solo principio ó fin propio: por lo cual no basta eso para la unidad de la virtud moral.

Al 2.º que, así como en las cosas naturales es uno mismo el principio, por el cual se aparta de un estremo, y se acerca á otro distinto, y en las racionales hay la misma razon de los contrarios; así tambien la virtud moral, que asiente á la razon á modo de naturaleza, es una misma la de contrarias pasiones.

Al 3.º que aquellas tres pasiones se ordenan á un mismo objeto segun cierto órden, como queda dicho; y por tanto pertenecen á una misma virtud moral.

Artículo V. — **¿Las virtudes morales se distinguen segun los diversos objetos de las pasiones?**

1.º Parece que las virtudes morales no se distinguen segun los objetos de las pasiones: porque, así como hay objetos de las pasiones, hay tambien objetos de las operaciones; pero las virtudes morales concernientes á las operaciones no se distinguen segun los objetos de las operaciones, pues á la misma virtud de la justicia pertenece comprar ó vender la casa y el caballo. Luego tampoco las virtudes morales relativas á las pasiones se diversifican por los objetos de las pasiones.

2.º Las pasiones son ciertos actos ó movimientos del apetito sensitivo: y mayor diversidad se requiere para la diversidad de hábitos que para la diversidad de actos: así pues los diversos objetos que no diversifican la especie de pasion, no diversificarán la especie de virtud moral; de modo que acerca de todas las delectaciones habrá una sola virtud moral, y lo propio respecto de las otras.

3.º El más y el ménos no diversifican la especie; y las diversas cosas deleitables no difieren sino en el más y el ménos. Luego todas las cosas deleitables pertenecen á una sola especie de virtud, y por la misma razon todas las cosas ter-

(1) Cuya designacion ó determinacion incumbe á los hombres sabios y discretos, segun ya queda anotado repetidas veces. V. nota 6, pág. 372.

(2) Entiéndase bien, no que una sola virtud concierna á todas las pasiones de la potencia concupiscible, sino que una misma se ejerce en dicha potencia sobre pasiones referentes á un mismo objeto ó fin, como la templanza única regula ó modera el amor y deséo de deleites sensuales y el odio á lo que los sirve de obstáculo.

(3) Respectivamente, dirigiéndose unos en busca del bien, y otros (no los mismos) huyendo del mal. Lo que aquí pretende hacer bien notar el Santo es principalmente la diferencia muy marcada entre las pasiones de la concupiscible, que no todas corresponden á diversas virtudes morales á causa de la íntima conexion ó correlacion existente entre ellas como subordinadas unas á otras y sometidas todas á la influencia comun de una sola virtud moral, y las de la irascible, cada una de las cuales recibe su moderacion de una virtud especial y distinta de las reguladoras de las demas de esa misma potencia.

ribles, é igualmente otras semejantes: por consiguiente la virtud moral no se distingue segun los objetos de las pasiones.

4.° Así como la virtud es operativa del bien, es tambien impeditiva del mal. Pero acerca de las concupiscencias de lo bueno hay diversas virtudes, como la templanza respecto de las concupiscencias del tacto, la eutrapelia (1) acerca de las delectaciones del recréo. Luego tambien acerca de los temores de males debe haber diversas virtudes.

Por el contrario: la castidad se refiere á lo deleitable sensual, la abstinencia á los manjares deleitables, y la eutrapelia á los placeres del juego.

Conclusion. *Los objetos de las pasiones* [1], *segun que de diversos modos se ordenan al apetito sensitivo, originan diversas especies de pasiones ; y, comparadas con la razon, diversas especies de virtudes. La diversidad de los objetos* [2] *segun la de las potencias diversifica siempre las especies de virtudes. Un solo objeto de pasion* [3], *segun que es aprendido por el sentido ó por la imaginacion ó tambien por la razon, ó ya segun pertenezca al alma ó al cuerpo ó á las cosas esteriores, naturalmente diversifica las virtudes. Las virtudes morales concernientes á las pasiones* [4] *son estas diez: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, verdad y eutrapelia; y se distinguen por la diversidad de materias ó de pasiones ó de objetos.*

Responderémos, que la perfeccion de la virtud depende de la razon; mas la perfeccion de la pasion del mismo apetito sensitivo. Por consiguiente las virtudes deben diversificarse segun el órden á la razon, y las pasiones segun el órden al apetito. *Los objetos pues de las pasiones, segun que diversamente se ordenan al apetito sensitivo, causan diversas especies de pasiones; mas, comparados con la razon, causan diversas especies de virtudes.* Empero no es uno mismo el movimiento de la razon y del apetito sensitivo, y por lo tanto nada obsta para que alguna diferencia de objetos cause diversidad de pasiones, que no causa diversidad de virtudes, como cuando una sola virtud se refiere á muchas pasiones, segun lo dicho (a. 4); y que alguna de objetos cause diversidad de virtudes, que no causa diversidad de pasiones, como cuando acerca de una sola pasion, por ejemplo la delectacion, se ordenan diversas virtudes. Y, por cuanto diversas pasiones pertenecientes á diversas potencias siempre pertenecen á diversas virtudes, como se ha dicho (a. 4); por eso tambien *la diversidad de objetos concernientes á la diversidad de potencias diversifica siempre las especies de las virtudes,* por ejemplo, que una cosa sea buena absolutamente, y otra lo sea con alguna dificultad. Mas, como con cierto órden rige la razon las inferiores partes del hombre, y se estiende ademas á las cosas esteriores; por eso tambien, *segun que un solo objeto de pasion es aprendido por el sentido ó por la imaginacion ó áun por la razon, y segun tambien que pertenece al alma ó al cuerpo ó á las cosas esteriores,* tiene diversa actitud respecto de la razon, y por consiguiente *es natural diversifique las virtudes.* El bien pues del hombre, que es objeto del amor, de la concupiscencia y de la delectacion, puede tomarse ya perteneciente al sentido del cuerpo, ya á la aprension interior del alma ; y esto ora se ordene al bien del hombre en sí mismo ó en cuanto al cuerpo ó en cuanto al alma, ora al bien del hombre en órden á otros : y toda diversidad tal á causa del diverso órden á la razon diversifica la virtud. Así pues, si se considera algun bien, siquiera sea aprendido por el sentido del tacto y perteneciente á la subsistencia de la vida humana en el individuo ó en la especie (como son las cosas deleitables de las comidas y de lo venéreo); será perteneciente á la virtud de la *templanza.* Mas las delectaciones de los otros sentidos, no siendo vehementes, no motivan dificultad alguna á la razon ; y por tanto acerca de ellas no se establece virtud alguna, la cual versa acerca de lo difícil, como asímismo el arte (Ethic. l. 2, c. 3). Pero el bien aprendido, no por el sentido, sino por interior potencia, y

(1) Buen trato social, urbanidad, cultura, cortesía ; ó jovialidad segun otros, gracejo, lo que los andaluces llaman buena sombra ó buen ángel : aunque á veces se usa por chocarrería ó bufonería, *indigna de un cristiano* segun San Pablo (Ephes. 5, 4). Claro es que aquí debe entenderse en su buen sentido pues se cita como virtud.

perteneciente al hombre en sí mismo es como el dinero y el honor; de los cuales el dinero es ordenable de suyo al bien del cuerpo, mas el honor consiste en la aprension del alma. Ciertamente estos bienes pueden considerarse ó absolutamente, segun que pertenecen á lo concupiscible; ó con cierta dificultad grande, en cuanto pertenecen á lo irascible: distincion, que en verdad no tiene lugar en los bienes, que deleitan el tacto; porque los tales son ciertas cosas ínfimas y competen al hombre por lo que tiene de comun con los brutos. Por consiguiente acerca del bien del dinero considerado en absoluto, segun que es objeto de concupiscencia ó de delectacion ó de amor, es *liberalidad;* mas acerca del mismo bien en concepto de árduo, segun que es objeto de la esperanza, es *magnificencia:* pero acerca del bien, que es honor, tomado en absoluto, segun que es objeto del amor, de este modo es cierta virtud, que se llama *filotimia,* esto es, amor del honor; mas, si se considera con grande dificultad, segun que es objeto de la esperanza, así es *magnanimidad.* Así es que la liberalidad y la filotimia parecen hallarse en lo concupiscible, y la magnificencia y la magnanimidad en lo irascible. Pero el bien del hombre en órden á otro no parece tener gran dificultad, sino que se considera como en absoluto, segun que es objeto de las pasiones de lo concupiscible: y este bien puede ser deleitable á uno, segun que se muestra á otro, ya en lo que se hace con seriedad, esto es, en las acciones ordenadas por la razon al debido fin; ya en lo festivo (1), es decir, en las acciones ordenadas tan solo á la delectacion, las cuales no se refieren á la razon del mismo modo que las primeras. Empero en las cosas serias se manifiesta uno respecto de otro de dos modos: 1.º como deleitable con decentes palabras y hechos; y esto pertenece á cierta virtud, que Aristóteles (l. 2, c. 7) llama *amistad,* y puede tambien llamarse *afabilidad;* y 2.º como declarándose á él por medio de dichos y hechos, y esto pertenece á otra virtud, que llama *verdad* (Ethic. l. 4, c. 7); porque la manifestacion se aproxima más de cerca á la razon que la delectacion, y lo serio más que lo jocoso: de donde resulta de las delectaciones recreativas otra virtud, que Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 8) nombra *eutrapelia.* Así pues se ve claro que segun Aristóteles hay diez virtudes morales acerca de las pasiones, á saber: *fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, verdad y eutrapelia;* y se distinguen segun la diversidad de materias, ó pasiones, ú objetos: y, si se añade la justicia, concerniente á las operaciones, serán todas once (2).

Al argumento 1.º dirémos, que todos los objetos de una operacion misma en especie tienen igual actitud con respecto á la razon; mas no todos los objetos de una misma pasion segun la especie, porque las operaciones no repugnan á la razon, como las pasiones (3).

Al 2.º que las pasiones se diversifican de distinto modo que las virtudes, como se ha dicho.

Al 3.º que «el más y el ménos no diversifican la especie», sino por la diversa habitud á la razon.

Al 4.º que el bien es más fuerte para mover que el mal; porque «el mal no obra sino por virtud del bien», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 21 y 22). Por lo cual el mal no ofrece á la razon dificultad que requiera virtud, á no ser predominante, lo cual parece ser único en un solo género de pasion. Así pues acerca de las iras no se establece más que una sola virtud, que es la mansedumbre; y una sola acerca de las audacias, cual es la fortaleza. Pero el bien presenta dificultad, que exige virtud, aunque no sea escelente en el género de tal pasion; y por lo tanto acerca de las concupiscencias se establecen diversas virtudes morales, como se ha dicho.

(1) Entiéndase en acepcion genérica, no solo con respecto á cualesquiera hechos, sino tambien de palabra y áun en los ademanes ó de otro cualquier modo, con el objeto de recrear el ánimo; si bien principalmente se refiere á hechos.

(2) Los códices de Alcañiz y Tarragona ponen *doce* (*duodecim*).

(3) Que consideradas en sí mismas tienen algo, que puede repugnar á la razon, aunque no siempre la contrarien, sometiéndose á su dictámen é imperio; al paso que las operaciones nada tienen *per se* repugnante á la razon.